Neutestamentliche Forschungen

Herausgegeben von D. Otto Schmitz

Professor an der Universität Münster

Zweite Reihe

Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums.

2. Heft

Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief

Ein Beitrag zur Struktur des urchristlichen Kirchenbegriffs

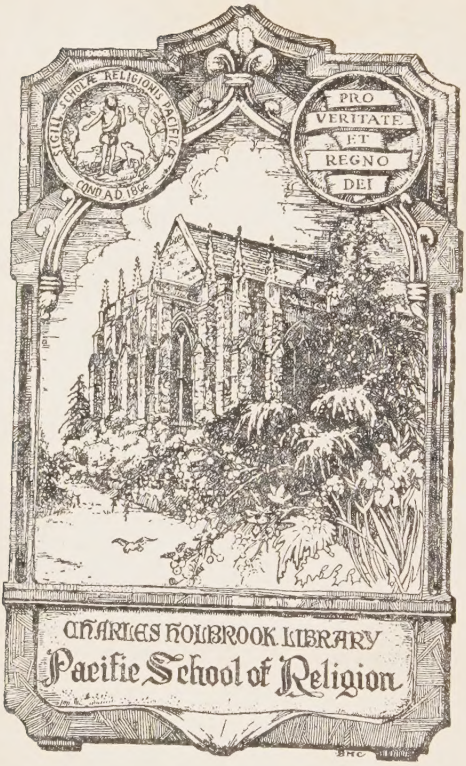
von

Lic. Theophil Spörri

theol. Lehrer am Predigerseminar der Methodistenkirche zu Frankfurt a. M.

BS
2280
N35
ser.2
v.2

1925 / C. Bertelsmann / Verlag


SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
CONST. AD 1904
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Spoerri, Theophil, 1890- 450/1653

Neutestamentliche Forschungen

Herausgegeben von D. Otto Schmitz

Professor an der Universität Münster

Zweite Reihe

Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums.

2. Heft

Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief

Ein Beitrag zur Struktur des urchristlichen Kirchenbegriffs

von

Lic. Theophil Spörri

theol. Lehrer am Predigerseminar der Methodistenkirche zu Frankfurt a. M.

Gütersloh 1925 / C. Bertelsmann / Verlag

CBPac

BS
2280
N35
ser. 2
v. 2

105369

Meiner Mutter

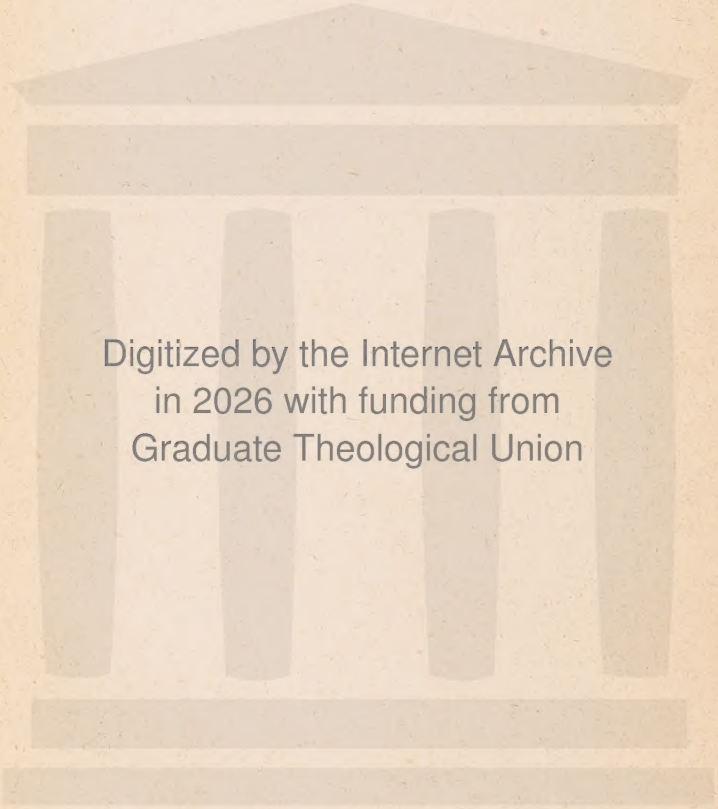
GOLDEN GATE LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist eine der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Münster in Westfalen im Januar 1924 eingereichte Lizentiaten-Dissertation. Anregungen von Herrn Prof. D. Adolf Schlatter in Tübingen waren der Anlaß zum Entstehen der Untersuchung. Zum Verständnis der neutestamentlichen Lebenswirklichkeit als eines Ganzen war mir der unvergeßliche Eindruck der Persönlichkeit meines Vaters der beste Kommentar. Freundlichste Ermunterung wurde mir von der hochwürdigen Fakultät in Münster zuteil, namentlich durch ihren Fachordinarius für Neues Testament und damaligen Dekan, Herrn Prof. D. Otto Schmitz. Zu denen, welche mein Erkennen und Arbeiten in besonderer Weise gefördert haben, gehört nicht zuletzt auch Herr Prof. D. Dr. Karl Heim in Tübingen. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Frankfurt a. M., den 22. Februar 1925.

Th. Sp.


Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/dergemeindegedan22spor

Inhalt.

Seite

Einleitung 7

Erster Teil: Der exegetische Tatbestand.

Vorbemerkungen 11

I. Das Entstehen der Gemeinde 13

1. Der vorherige Zustand 13
2. Der Ruf Gottes 17
3. Der Zusammenschluß zur Gemeinde 19
4. Menschliches Wollen und göttliches Wirken 20

II. Der die Gemeinde konstituierende Heilsbesitz 24

1. Die Erwählung 24
2. Das Leben aus Gott 27
3. Gottes Geist in der Gemeinde 28
4. Die Gemeinde als Gottes Volk, Priesterschaft, Haus und Herde 35
5. Die Wirkung des Todes Jesu Christi 41
6. Die Taufe 47
7. Gottes Gnade im Leiden der Gemeinde 51
8. Das Wachstum des neuen Lebens 56
9. Zusammenfassung 58

III. Der Beruf der Gemeinde 59

1. Der Dienst Gottes 59
2. Die Reinigung der Seele 61
3. Die Bruderliebe 62
4. Die Verpflichtung der Gemeinde gegenüber der Welt . . . 65
5. Die letzte Norm für das Handeln der Gemeinde 73
6. Der gute Wille der Gemeinde und seine Begründung . . . 80

IV. Die Stellung der Gemeinde zu den gegebenen Formen und Ordnungen menschlicher Gemeinschaft 89

1. Praktisch vorliegende Schwierigkeiten und die Stellung des Briefs im allgemeinen 89
2. Gemeinde und staatliche Obrigkeit 92
3. Gemeinde und Dienstverhältnis 95
4. Gemeinde und Ehe 98
5. Zusammenfassung 102

Seite

V. Die Organisation der Gemeinde 105
1. Gesamtgemeinde und Ortsgemeinde 105
2. Das Amt. a) Der Apostel 109
b) Die Presbyter 111
3. Autorität und Freiheit in der Gemeinde 119

VI. Sünde in der Gemeinde 130

VII. Alttestamentliche und neutestamentliche Gemeinde 136
1. Das Gemeinsame 136
2. Der Unterschied 138
3. Das Urteil über Israel 143

VIII. Die Hoffnung der Gemeinde 146
1. Die Erwartung des Endes 146
2. Das Gericht 147
3. Die kommende Gnadenerweisung 150

Zweiter Teil: Die Deutung des Tatbestandes.

I. Das Problem und die Möglichkeiten der Lösung 159

II. Ausgleichs- und Scheidungsversuche 163
1. Versuche, unvereinbar scheinende Textgedanken vermittelnd auszugleichen 163
2. Der Versuch mechanischer Trennung 182

III. Der Versuch, im 1. Petrusbrief eine Grundanschauung zu finden, welche die organische Einheit der gegensätzlichen Textgedanken darstellen würde 184
1. Allgemeines zur Methode 184
2. Formale, vom Verfasser des Briefs nicht als „Spannung" empfundene Antithesen 187
1) im normalen Verhältnis der Gemeinde und des einzelnen Christen zueinander 187
2) in der Organisation der Gemeinde 191
3) im Verhältnis zwischen Gott und dem Wort, Geist und Kanon 193
4) im positiven Verhältnis der Gemeinde zu Israel . . . 195
5) im positiven Verhältnis der Gemeinde zur Welt . . . 197
6) im normalen Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen zueinander 198
7) im Verhältnis von Gegenwart und Zukunft 201
8) im normalen Verhältnis der Gemeinde zu Christus . . 202
9) im Verhältnis des Christus zu Gott 220

Seite

3. Antitheſen, deren Widerſtreit der Verfaſſer des Briefs empfindet 224
1) im negativen Verhältnis der Gemeinde zu Iſrael . . . 224
2) im negativen Verhältnis der Gemeinde zur Welt . . . 225
3) im Verhältnis der Gemeinde zu Gott und Chriſtus . . 226
4) Zuſammenfaſſung 228
4. Die Antitheſe im Gottesgedanken und ihre Löſung . . . 229
5. Die Löſung der Spannung im Gemeindegedanken 234
6. Die Bedeutung des Todes Chriſti für das Verhältnis von Gemeinde und Iſrael 243
von Gemeinde und Welt 245

IV. Zuſammenfaſſung und Ergebnis 247

1. Der Standpunkt des Verfaſſers von 1. Petrus, die geſuchte Grundanſchauung 247
2. Die ſoziologiſche Struktur der Gemeinde 251
3. Die empiriſche Gemeinde und die Betrachtungsweiſe des Glaubens 261

Dritter Teil: Der Gemeindegedanke des 1. Petrusbriefs und ſeine Stellung im Urchriſtentum.

Einleitung 269
I. Der Gemeindegedanke bei Paulus und ſein Verhältnis zum Gemeindegedanken im 1. Petrusbrief 271
II. Der Gemeindegedanke bei Johannes und . . . im 1. Ptbf. . . 301
III. Der Gemeindegedanke im 1. Clemensbrief und . . . im 1. Ptbf. 319
IV. Der Gemeindegedanke in den Ignatiusbriefen und . . im 1. Ptbf. 331
V. Der Gemeindegedanke im Hirten des Hermas und . . im 1. Ptbf. 350
VI. Ergebniſſe 368
Verzeichnis der benützten Literatur 379
Stellen-Regiſter 382

Berichtigungen und Nachträge.

Seite	93,	Zeile	9	v. o.	lies nach „werde“ (2, 15).
„	109,	„	2	v. o.	„ nach „ein“ (1, 1).
„	109,	„	10	v. o.	„ nach „Presbyter“ (5, 1).
„	110,	„	7	v. u.	„ zuletzt (5, 1).
„	127,	„	3	v. u.	„ nach „alle“ (5, 5).
„	136,	„	9	v. o.	„ statt „2, 10“ 2, 9.
„	152,	„	19	v. o.	„ nach „4, 13“ 5, 1.
„	221,	„	1	v. o.	„ statt „3, 14“ 3, 15.
„	245,	„	3	v. u.	„ nach „(4, 17 f.!)“ und 2, 8!

Einleitung.

Auch im Verständnis des Wesens menschlicher Gesellschaftsbildung entringt sich das abendländische Denken nur langsam dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Aber die Not der Gegenwart ist eine große Lehrmeisterin in der Unterscheidung des Wirklichen und Unwirklichen. Die rationalen Abstraktionen vergehen. Auch in der Soziologie bricht sich neuerdings die Erkenntnis Bahn, daß menschliche Gemeinschaft, welche diese Bezeichnung verdient, nicht Zweckverband ist und nicht gemacht werden kann. Sondern sie ist in letzten Tiefen begründete Wesensverbundenheit, welche erlebt wird.

Eine parallele Entwicklung zeigt die steigende Achtsamkeit auf die urchristliche Gemeinschaftsbildung in der Theologie. Der „kirchliche" Charakter des religiösen Bewußtseins im Urchristentum ist deutlicher erkannt worden und hat insbesondere in der Auseinandersetzung, welche sich an R. Sohms „Kirchenrecht" anschloß, zu eingehenden Erörterungen über die Verfassung der ältesten Kirche geführt.

Allein zur vollen Ergründung des Wesens der urchristlichen Ekklesia ist noch viel Arbeit zu tun und dies nicht durchweg mit den bisher verwendeten Methoden. Denn gerade „dem Kirchenproblem des Urchristentums ist man bisher durch Aufspüren geschichtlicher und religionsgeschichtlicher Analogien nicht näher gekommen. Die Kirche bleibt eine, wenn auch formell vorgebildete, originelle Schöpfung der ältesten Christenheit."[1]) Diese Sachlage legt nahe, die Aufmerksamkeit zunächst weniger auf die Ermittlung geschichtlicher Vorbedingungen, Entstehungsursachen und Zusammenhänge zu richten, als auf die „Er-

[1]) Scheel, Die Kirche im Urchristentum 10; vgl. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen 106, Anm. 22.

forschung der inneren Strukturverhältnisse der religiösen Erscheinungen," in diesem Falle der urchristlichen Kirche und ihrer Anschauung von sich selber, „aus dem Wesen der Sache heraus".[1]) Gerade auf diesem Wege kann weitere fruchtbare Vergleichsarbeit und Feststellung von geschichtlichen Zusammenhängen vorbereitet werden.

Diese Gesamtaufgabe macht reichliche Einzelforschung notwendig. Die vorliegende Untersuchung möchte einen Beitrag dazu liefern durch eingehende Beschäftigung mit einem der schlichtesten Dokumente, welche den urchristlichen Gemeindegedanken bezeugen. Dabei soll in einem ersten Teil die Fülle des im Text vorhandenen Materials erhoben und dargestellt werden. Dann wird im zweiten Teil mit Rücksicht auf die Kontraste und Gegensätze, welche bei der Zusammenschau der gesammelten Gedanken und Gesichtspunkte zutage treten, das Vordringen zu einem letzten Einheitspunkt versucht, von welchem aus die innere Struktur des ganzen Gebildes erfaßt werden kann. Im dritten Teil wird das gewonnene Ergebnis als Grundlage und Richtschnur des Vergleichs an andere Typen des urchristlichen Gemeindegedankens herangebracht, um festzustellen, wie dieselben sich ihrer Struktur nach dazu verhalten und welche Schlüsse für die Stellung des Gemeindegedankens von 1. Petrus daraus gezogen werden können.

---

[1]) Vgl. die methodologischen Ausführungen über die „morphologische Betrachtungsweise" bei Schmitz, Freiheitsgedanke bei Epiktet und Freiheitszeugnis des Pl. 50—53.

Erſter Teil:

Der exegetiſche Tatbeſtand.

Vorbemerkungen.

Der folgenden Darstellung wird der Text des 1. Ptbfs. ohne Berücksichtigung der Echtheitsfrage und als Ganzes zugrunde gelegt.[1]) Textzerteilung infolge der Anschauung, daß die Gedanken sich in vielen Stücken inhaltlich nicht zusammenreimen, soll erst innerhalb des Ganges der Untersuchung zur Besprechung kommen.[2]) Die Abtrennung eines ziemlich umfangreichen Schlußabschnitts (4, 12—5, 14) ist für die Feststellung des Gemeindegedankens ohne Belang, solange die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit festgehalten wird, daß dieser zweite Teil des Briefes von demselben Verfasser an dieselben Leser gerichtet sei, nur unter etwas veränderten Umständen infolge inzwischen eingetretener Verfolgung.[3]) Sogar eine allfällige Ablösung der Adresse und der persönlichen Schlußworte würde den Gedankengehalt des Ganzen nicht stark beeinträchtigen, weil es an Parallelen, soweit Grundsätzliches in Frage kommt, im Briefe nicht fehlt.[4])

---

[1]) Aus methodischen Gründen muß die Erfassung des Gemeindegedankens, dem das ausschließliche Interesse der Untersuchung gehört, von einer Verquickung mit dem umstrittenen Echtheitsproblem freigehalten werden. — Eine Scheidung zwischen dem, was von Petrus und was von Silvanus herrühren möchte, wäre faktisch undurchführbar und darf für die Feststellung des Gedankengehalts und dessen Orientierung angesichts von *διὰ Σιλουανοῦ . . . ἔγραψα* außer acht bleiben. Die Untersuchung gilt dem Gemeindegedanken des uns vorliegenden Textes.

[2]) Im 2. Teil II 2.

[3]) Vgl. Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Ptbfs. 5 ff., bes. 26.

[4]) Gegen diese besonders von Harnack, Chron. d. altchr. Lit. I 451 ff. begründete, u. a. auch von Bornemann (ZNTW XIX 143 ff.) aufgenommene Verwandlung des „Briefs" durch Streichung des Rahmens in eine Homilie, bezw. Taufansprache vgl. bes. Jülicher (Einl. ins N. T. 167), welcher in 1, 1 f. geradezu die Hauptgesichtspunkte des Briefs in kurzen Formeln zusammengefaßt findet.

Das Wort ἐκκλησία kommt im 1. Ptbf. nicht vor. Die Darstellung des Gemeindegedankens wird dadurch nicht beeinträchtigt; denn auch ohne die Vokabel kann von der Sache selber die Rede sein und eine deutliche Anschauung von der Gemeinde und ihrem Wesen vorliegen. Wie in allen urchristlichen Briefen sind selbstverständlich die angeredeten ὑμεῖς, mit denen sich die Schreibenden des öftern durch Verwendung der ersten Person Pluralis zusammenschließen (in 1. Pt.: 1, 3; 2, 24; 4, 18; fraglich 3, 18; vgl. nach anderer Lesart auch 1, 10. 12; 2, 21. 25; 3, (18). 21; 4, 3; 5, 7. 10), für die Verfasser die Gemeinde, an welche sie sich richten, bezw. zu der sie auch sich selber rechnen.[1])

[1]) Vgl. Schlatter, Theol. d. Apostel 534; Tr. Schmidt, Leib Christi 125.

I. Das Entstehen der Gemeinde.

1. Der vorherige Zustand.

Mehrfach blickt der erste Petrusbrief auf die für die Adressaten „vergangene Zeit" (4, 3) zurück. Der Unterschied zwischen dem einstigen und dem jetzigen Zustand läßt es um so deutlicher erkennen, was es bedeutet, daß sie zur Gemeinde geworden sind.

Sie gehörten auch zuvor einer fest verbundenen Gesamtheit von Menschen an und waren durch deren allgemeine Willensrichtung geradezu geknechtet. Der „Wille der Heiden" war für ihr Handeln bestimmend gewesen; ihn zu vollbringen, ist der ganze Teil ihres Lebens vor ihrer Bekehrung zu Christus dahingegangen (4, 3). Diese Gebundenheit rührte her von der Macht der Sitte, wie sie ihnen von den Vätern[1]) überliefert war. Der auf solche Weise ererbte, unfreie Wandel wird als nichtig, inhaltslos bezeichnet (1, 18). Denn der Gesamtwille, von dem sie abhängig waren, bestand in Begierden, welche dem Willen Gottes entgegengesetzt sind (4, 2; 1, 14), und riß sie fort zu zuchtlosem geschlechtlichem Genußleben und zu einer Geselligkeit, bei welcher Unmäßigkeit im Essen und Trinken an der Tagesordnung war und der äußerliche Schmuck das beherrschende Interesse der Frauen ausmachte (4, 3; 3, 3 f.).

Die in 4, 3 geschilderten Unsitten[2]) standen offenbar in engem Zusammenhang mit einem Götzendienst, der den daran

[1]) Nach Wohlenberg genau: „einem jeden von seinem Vater".

[2]) Mit Perdelwitz, Die Mysterienreligion ... (bes. 92) kann man als Hintergrund von 4, 3 f. „an ganz bestimmte konkrete Erscheinungen denken ..., nämlich an die zu Ehren eines Gottes stattfindenden Aufzüge mit ihrem wilden orgiastischen Treiben, wie wir sie aus den Kulten des Dionysos oder des Attis oder der Kybele zur Genüge kennen ... In wildem orgiastischem Taumel schweifte die Menge in den Festtagen umher." Perdelwitz vermutet namentlich Anhänger des Kybelekults als Adressaten des Briefs (vgl. weiter Anm. hierüber und den Löwenwagen der Göttin neben 1. Pt. 5, 8).

Beteiligten kaum erst vom christlichen Standpunkt aus verwerflich erscheinen mußte; der allgemeine Ausdruck *ἀθέμιτος* scheint ein Empfinden für die Verletzung des sanctissimum Dei jus (Bengel) auch bei den Heiden anzudeuten.[1])

Die Teilnahme an den heidnischen Lebenssitten war für die jetzigen Christen einst so selbstverständlich, daß es bei den Heiden Erstaunen hervorruft, wenn sie wahrnehmen, wie ihre früheren Genossen sich nunmehr von ihrem schwelgerischen Treiben fernhalten (4, 4). Wer nun nicht (mit B. Weiß und Kühl) annehmen mag, daß Diasporajuden sich am heidnischen Götzendienst samt seinen Unsitten so schrankenlos beteiligt haben sollten, wie es hier geschildert ist, und dies gar in Fortsetzung eines von den Vätern überlieferten Wandels, für den ist der Schluß gegeben, daß die Gemeinden, an welche der 1. Ptbf. gerichtet ist, als überwiegend heidenchristlich zu denken sind. *Τὰ ἔθνη* ist dann im Gegensatz zur Christenheit überhaupt, auch der heidenchristlichen Kleinasiens, zu verstehen.[2])

Diese Annahme wird dadurch bestätigt, daß 1. Pt. als Merkmal der für die Gemeinde vergangenen Zeit auch die Unwissenheit nennt (1, 14; vgl. 2, 15). Der den menschlichen

---

[1]) Vgl. Röm. 2, 14 ff., auch 1. Kor. 5, 1. Anders argumentieren hier B. Weiß und Kühl, nämlich zugunsten judenchristlicher Adressaten. Dabei wird dem Begriff *εἰδωλολατρία* eine möglichst weite Fassung gegeben. Dagegen ist jedoch zu beachten, daß das Wort, wenn nicht ausdrücklich auf die Habsucht übertragen (so Kol. 3, 5; Eph. 5, 5), in der urchristlichen Literatur stets im eigentlichen Sinne gebraucht ist; vgl. 1. Kor. 10, 14; Gal. 5, 20; *εἰδωλολάτρης* 1. Kor. 5, 10 f.; 6, 9; 10, 7; Apok. 21, 8; 22, 15; Did. 3, 4; 5, 1; Bam. 20, 1. Ferner ist in Röm. 2, 22 nicht, wie behauptet wird, von der Beteiligung des Juden an götzendienerischem Wesen die Rede, sondern von Tempelraub. — Die Zusammenstellung von Götzendienst und Hurerei in den meisten derartigen Stellen beleuchtet die enge Verbindung beider in der Vergangenheit von Heidenchristen. Die Bedeutung des Geschlechtlichen für das Verhältnis zur Gottheit ist besonders in den Mysterienkulten groß. — Auch *μάταιος* 1, 18 könnte an den Götzendienst erinnern, weil *τὰ μάταια* in LXX = die Götzen, beş. Jer. 2, 5; vgl. bei Paulus Röm. 1, 21; Eph. 4, 17; Act. 14, 15.

[2]) Vgl. *τὰ ἔθνη* auch bei Paulus gelegentlich zur Bezeichnung außer- und vorchristlichen Zustands auf nichtisraelitischem Boden, 1. Thess. 4, 1; 1. Kor. 5, 1; 12, 2; Eph. 2, 11.

Begierden entgegenstehende Wille Gottes war ihnen damals noch nicht bekannt.[1]) Infolge dieser Unwissenheit und ihrer Gottentfremdung überhaupt befanden sie sich im traurig unheilvollen Bereich der Finsternis (2, 9). Da sie Gott nicht kannten, glaubten sie auch nicht an ihn (vgl. 1, 20 f.); erst durch Christus, sein Erscheinen, seine Auferweckung und Erhöhung sind sie zum Glauben an Gott gekommen. Ebenso ist ihnen hiedurch erst Leben und lebendige Hoffnung geschenkt (1, 3. 21); von da aus betrachtet, stellt sich ihr früherer Zustand als ein Dahinleben ohne Hoffnung, ja als ein Todeszustand dar.[2]) Trostlose Hinfälligkeit und Vergänglichkeit ist dem Verfasser des Briefs überhaupt das Los alles Irdischen, wenn nicht göttliche Lebensmacht ins Mittel tritt (vgl. 1, 3 f. 18. 23—25; 3, 4).

Auch in 2, 5 könnte ein Rückblick auf die heidnische Zeit liegen. Während die Christen jetzt Opfer darbringen in der

---

[1]) Der Term. techn. *κατ' ἄγνοιαν* Lev. 5, 18; 22, 14; *ἐν ἀγνοίᾳ* Lev. 4, 2 bei Aq. u. Symm. als Bezeichnung einer aus Unwissenheit begangenen Schwachheitssünde, an welchen nach B. Weiß und Kühl 1, 14 sich anschließen soll, kann nicht als Beweis für judenchristliche Adressaten dienen. Einmal handelt es sich ja nicht um den Einzelfall eines bestimmten Vergehens, sondern es wird „ihr ganzer Zustand beschrieben, es war die Ära der *ἄγνοια*. Wollte man das, ob auch entartete Judentum so bezeichnen, so würde man die alttestamentliche Offenbarung völlig ignorieren . . . *ἄγνοια* in unserer Stelle ist vielmehr mit Act. 17, 23. 30; Eph. 4, 18 zusammenzustellen, und es ist das Vorkommen dieses typischen Ausdruckes für die heidnische Unwissenheit in dem apokryphen *Κήρυγμα Πέτρου* unter Petrus ad gentiles zu vergleichen" (Usteri). — Übrigens sieht auch Kühl die Ursache des früheren Lasterlebens in dem Mangel an Erkenntnis Gottes als des Heiligen. Hierin liegt aber gerade der Unterschied der Zeiten; die Unwissenheit dauerte so lange, bis der Heilige sie zum heiligen Wandel berief. Diese Mahnung trat jedoch nicht erst mit der Evangeliumsverkündigung an Juden heran, sondern war ja die Grundforderung des für ihre Lebenshaltung maßgebenden Gesetzes.

[2]) Vgl. Eph. 2, 12. Auch diese Stellen lassen sich auf Judenchristen schwerer anwenden als auf Heidenchristen (vgl. auch S. 146, Anm. 2). Der Unterschied zwischen einem theoretischen Gottesglauben, spezifisch-christlichem Erlösungsglauben und gläubigem Vertrauen auf Gott, den B. Weiß, Petrin. Lehrbegriff 42, Anm. 1 zur Beweisführung verwendet, ist dem 1. Ptbf. jedenfalls fremd.

Gewißheit, daß dieselben durch Jesus Christus Gott wohlgefällig sind, muß ihr früheres Opfern eine Anstrengung gewesen sein, das Wohlgefallen der Götter zu erwerben oder mühsam zu bewahren.

Neben alledem trat die Nichtigkeit ihres einstigen Daseins ganz besonders in dem folgenden Umstand zutage: es fehlte ihnen, obschon sie durch den Bann der herrschenden Sitte verbunden und zu einer gemeinsamen Willensrichtung geeint waren, dennoch wirkliche Gemeinschaft. Die Bruderliebe, welche sie jetzt zur Gemeinde zusammenschließt, ist ihnen ja erst in der Wiedergeburt durch das göttliche Wort eingepflanzt worden (1, 23). Zuvor kannten sie nur eine unreine Liebe, welche diesen Namen noch nicht verdiente, weil sie nicht über Bosheit und Unwahrhaftigkeit zu triumphieren vermochte (vgl. 1, 22; 2, 1). Sie waren einer verirrten Herde gleich, welche ziellos nach allen Richtungen auseinanderläuft (2, 25). So wenig wirkliche Einheit war unter ihnen vorhanden, daß sie, was ihre Vergangenheit betrifft, geradezu als „Nicht-Volk" (oder „nicht ein Volk") bezeichnet werden können (2, 10).[1]) So sehr fehlte ihnen der eigentliche innere Zusammenhalt, die Gemeinschaft bildende Kraft. Sie waren lose „Masse", für welche das „Mitlaufen" (4, 4) charakteristisch ist.[2])

Dieser ganze jämmerliche Zustand der Knechtschaft unter Menschen und fleischliche Begierden, ihre Unwissenheit und Verfahrenheit war nicht nur der notwendige Ausdruck ihrer eigenen

---

[1]) In bemerkenswerter Abweichung des Zitats von der Grundstelle Hosea 2, 23 bezw. 25 (vgl. 1, 8; 2, 1 bezw. 1, 9 f.), wo der Ausdruck lautet: „nicht mein Volk", vielleicht in Erinnerung an Deut. 32, 21, wo LXX jedoch *οὐκ ἔθνει* haben. In der letzteren Stelle ist die Zusammenstellung des Nicht-Volkes mit dem Nicht-Gott beachtenswert, also die Kennzeichnung eines Volkstums, „welchem ebensoviel abgeht, um ein richtiges Volk zu sein, wie dem Götzen, um wirklich Gott zu sein" (Wohlenberg nach Hofmann). Die bewußte Beziehung auf die Hoseastelle ist jedoch durch den parallelen Gegensatz: *οὐκ ἠλεημένοι-ἐλεηθέντες* gesichert; die auffallende Veränderung von *οὐ λαός μου* in *οὐ λαός* kann nur als ausdrückliche Anpassung des Wortes an heidenchristliche Adressaten verstanden werden. — Vgl. auch 2, 9 (Weglassung des best. Artikels), S. 143.

[2]) Zum Urteil des 1. Ptbfs. über Israel vgl. VIII 3.

Anormalität, ihrer Gottlosigkeit und Sünde (vgl. 4, 18), sondern zugleich auch des Verhältnisses Gottes zu ihnen. Sein Erbarmen war ihnen noch nicht zur Erfahrung geworden (2, 10). Im Gegenteil, weil ihre Begierden im Gegensatz zu Gottes Willen standen (4, 2), ihr Götzendienst ein Frevel war (4, 3), und ihr Gewissen sich über die Wahrheit hinwegsetzte (Andeutung in 1, 22), schwebte über ihnen, unheildrohend, die richterliche Gerechtigkeit Gottes. Freilich ist sie noch nicht über die Welt hereingebrochen; offenbar wartet die Langmut Gottes wie in den Tagen Noahs noch zu (vgl. 3, 20 f.). Aber schon hält sich der Richter bereit, Lebende und Tote zur unentrinnbaren Rechenschaft zu ziehen (4, 5), und sein Angesicht steht denen, die Böses tun, zürnend entgegen (3, 12). Wird kaum der Gerechte errettet, wo wird der Gottlose und Sünder, der religiös und moralisch Verkehrte und Schuldige bleiben? (4, 18.) Für ihn gibt es vor Gott keine Stätte mehr. Verhärtet sich sein Sinn gar im Ungehorsam gegen die an ihn herangekommene Heilsbotschaft Gottes, so muß sein Schicksal hoffnungsloses Verderben sein (4, 17^{b}).

So wirft die Erwartung des Gerichts auf den einstigen Zustand der jetzt zur Gemeinde Vereinigten, mit Einschluß derer, die sich ihr jetzt nicht angliedern wollen, ein unheimlich grelles Licht. Zugleich ist damit ein das Entstehen der Gemeinde betreffender, grundlegender Gesichtspunkt gewonnen: die Gemeinde kann nur durch „Rettung" zustande kommen und ewigen Bestand haben, durch „Rettung der Seelen", des persönlichen Lebensbestandes, vor tödlicher Vernichtung im Gericht (vgl. 1, 5. 9. 10; 2, 2; 3, 21; 4, 18).

2. Der Ruf Gottes.

Das grundlegliche Erlebnis derer, die zur Gemeinde geworden sind, ist das Eingreifen Gottes in ihr widergöttliches Dasein. Er hat sie aus der Finsternis herausgerufen in sein wunderbares, Staunen erregendes Licht (2, 9).[1]) Es war der Ruf des Heiligen, der sie aus der Unwissenheit und dem Zwang

[1]) Perdelwitz (Mysterienreligion 77—79) erinnert an das Erlebnis des Mysten bei seiner Weihe als Analogon, an das der Verf. des Briefs denke; notwendig ist diese Beziehung nicht.

der fleischlichen Begierden herausrief in ein neues, nahes Verhältnis zu ihm selber und damit auch zu einer völligen Neugestaltung ihres Lebens (1, 15; 2, 21). Sie sind dazu berufen, segnend den göttlichen Segen zu ererben (3, 9); ja das Ziel ihrer Berufung, welches der Gott aller Gnade im Auge hat, ist ihre Anteilnahme an seiner eigenen, ewigen Herrlichkeit (5, 10). So ist ihnen durch ihre Berufung durch Gott und zu ihm Gottes ganze Gnade zugewandt.

Sein Ruf gelangte zu ihnen nicht etwa durch Engel vom Himmel, deren tiefste Aufmerksamkeit freilich durch den ganzen Vorgang gefesselt ist, sondern durch Vermittlung von Menschen, unzweifelhaft Angehörigen der bereits bestehenden Gemeinde. Die haben ihnen die Heilsbotschaft verkündigt und ihnen damit die Rettung nahegebracht. Inhalt dieser Botschaft waren die Christus betreffenden Leiden und Verherrlichungen, jetzt nicht mehr für eine unbestimmte Zukunft geweisagt, sondern als nunmehr eingetreten und sich in Bälde vollendend bekannt gemacht. Diese Verkündigung geschah in der Sphäre und Kraftwirkung des Heiligen Geistes, dessen Sendung vom Himmel offenbar als Ausgangspunkt und treibende Kraft der „Mission" gedacht ist (1, 12); er ergriff die Herzen der Hörer im Evangelium. Folgerichtig ist das verkündigte Wort die Heilsbotschaft oder das Wort Gottes selber (4, 17; 1, 23; — einfach „das Wort" 2, 8; 3, 1), welches als solches Gottes Art an sich hat und seine Schöpfermacht in sich trägt; es bleibt in Ewigkeit und ist der unvergängliche Same, durch den Wiedergeburt zu neuem Leben zustande kommt (1, 23 f.); Zielpunkt der Verkündigung gerade dieses, in seiner Herrlichkeit längst gekennzeichneten Wortes des Herrn sind die Adressaten des Briefs gewesen (1, 25). Der lebendige und ewige Gott selbst hat in ihr Leben eingegriffen; über dieser unerhörten Bedeutung ihres Dienstes scheinen dem Verfasser des 1. Ptbfs. die geschichtlichen Einzelheiten, die Personen und Namen der Missionare, welche das Evangelium in die 1, 1 genannten Provinzen Klein-Asiens getragen haben, gänzlich in den Hintergrund zu treten.[1])

[1]) Jn 5, 12 *(ἐπιμαρτυρῶν)* kann man eine weitere Anerkennung dieser Evangeliumspredigt, etwa des Paulus und seiner Mitarbeiter, finden, welche

Nach den erwähnten Stellen ist in Klein-Asien Gemeinde entstanden und entsteht überhaupt Gemeinde immer noch fort durch den wirksamen Ruf Gottes, welcher durch die Verkündigung der Heilsbotschaft von Christus in heiligem Geist manche Menschen erreicht und göttliches Leben in ihnen erzeugt. Selbst der Tod setzt solchem Heilshandeln Gottes keine Schranken; indem sogar Toten die Heilsbotschaft verkündigt worden ist, drang auch zu ihnen die geistesmächtige Berufung zum Leben, welche Gemeinde schafft (4, 6).

Nur sehr knapp angedeutet, aber von großem Gewicht ist die Anschauung, daß dieser ganze Vorgang[1]) der Berufung von Menschen zu Gottes ewiger Herrlichkeit „in Christus" geschieht (5, 10). Damit wird ebenso auf den letzten Grund wie auf die Vermittlung des gnädigen Eingreifens Gottes hingewiesen sein.

3. Der Zusammenschluß zur Gemeinde.

Wie nun durch die Wirkung des Wortes an einzelnen Menschen Gemeinde entsteht, wird vor allem durch 2, 4 ff. beschrieben, wo vom Bau des aus lebendigen Steinen bestehenden Gotteshauses die Rede ist. Danach ist die Gemeinde allein auf Christus, den von Gott hierzu gesetzten Grund- und Eckstein, gegründet, und der immer noch fortgehende Bau des geistlichen Hauses kommt dadurch zustande, daß die Einzelnen zum „Herrn" hinzutreten. Dadurch werden sie, offenbar durch denselben Gott, der den auserwählten, kostbaren Eckstein gelegt hat, auch als lebendige, dem Grundstein entsprechende, für den Bau brauchbare Steine gewertet und diesem ohne weiteres eingefügt.[2]) Sich Christus anschließen und seiner Gemeinde eingegliedert werden, ist demnach, logisch und zeitlich betrachtet, ein und

---

der Verf. bestätigen wollte, außer man denke (mit Wohlenberg) an eine Hinzufügung des Petrus zum Schreiben des Silvanus.

[1]) *ἐν Χριστῷ* wird am besten auf das Ganze, nicht ausschließlich auf die *δόξα* Gottes bezogen. Vgl. die meisten Kommentare.

[2]) Dieser Erfolg des Hinzutretens zu Christus ist als solcher durch *οἰκοδομεῖσθε* gekennzeichnet, auch wenn das Wort als Imperativ aufgefaßt wird, was aber in Anbetracht des Textzusammenhangs als durchaus unwahrscheinlich bezeichnet werden muß; hierzu vgl. bes. Wohlenberg.

derselbe Vorgang. Der Eintritt in die Gemeinde erscheint nicht als ein zweiter Schritt, welcher der Entscheidung für Jesus Christus folgen müßte oder auch nicht erfolgen könnte, sondern das eine ist mit dem andern zugleich gegeben.

Dasselbe besagt 2, 25, unter der Voraussetzung, daß unter dem Hirten und Aufseher der Seelen Christus zu verstehen ist. Durch die Bekehrung zu Christus haben die zuvor Vereinzelten, Verstreuten, in der Irre Gehenden auch ihren Sammelpunkt, ihren einheitlichen Führer und Herrn gefunden; erst dadurch, daß sie wie Schafe zu ihm, ihrem Hirten, kamen, bezw. aus der Irre zurückkehrten, ist ja „die Herde Gottes" (5, 2) entstanden.[1]) Ebenso mag die Stelle von der Taufe (3, 21) hier erwähnt werden; denn es wird, wenn in einer urchristlichen Schrift von Taufe die Rede ist, stets beides vorausgesetzt werden dürfen, daß nur an Jesus Christus Glaubende getauft werden, was auch tatsächlich in der Stelle enthalten ist (vgl. II 6), und daß die Taufe den Eintritt in die Gemeinde bedeutet.

Endlich befähigt nach 1, 22 die Wiedergeburt durch Gottes Wort zur Bruderliebe; darin liegt, daß durch Gottes Leben erzeugendes Wort die Bruderschaft entsteht. Das Erlebnis des einzelnen stellt ihn also unmittelbar in die Gemeinde hinein, in die Gemeinschaft derer, die ihr Leben ebenfalls dem Worte Gottes verdanken.

4. Menschliches Wollen und göttliches Wirken.

Nach dem eben gewonnenen Ergebnis hängt die Zugehörigkeit zur Gemeinde einerseits wesentlich von der Stellung ab, welche die Menschen unter dem Eindruck der Verkündigung der Heilsbotschaft Christus gegenüber einnehmen; sie liegt insofern ganz in der Entscheidung des betreffenden Menschen. Dieser Gedanke findet sich sogar da, wo der Ton auf der Wirkung des Leben schaffenden Gotteswortes liegt; denn dieses Wort, bezw. der in ihm verkündigte (1, 12) und wirksame (5, 10)

---

[1]) Dieser Gedanke käme um so kräftiger zum Ausdruck, wenn *ἐπεστράφητε* als Passiv genommen werden könnte; angesichts des sonstigen Sprachgebrauchs in LXX und N. T. ist dies jedoch schwerlich der Fall.

Christus tritt als die Wahrheit an die Hörer heran und übt seine reinigende und gemeinschaftbildende Wirkung nur an denen aus, welche sich ihm als der Wahrheit im Gehorsam unterwerfen (vgl. 1, 22 im Zusammenhang). Glaube und Gehorsam fallen demzufolge zusammen. Umgekehrt, wird die Heilsbotschaft nicht im Glauben angenommen, so wird Christus verworfen, seinem Wort der Gehorsam verweigert (2, 7 f.; vgl. 3, 1; 4, 17). Hier fallen Unglaube und Ungehorsam zusammen. Für diejenigen, welche Christus ablehnen, ist er dann nicht der Eckstein, dem sie angebaut werden, sondern er wird für sie zum Stein des Anstoßes, an dem sie zu Fall kommen (2, 8). Wer sich also nicht im Gehorsam des Glaubens mit ihm zusammenschließt, gehört auch nicht zum geistlichen Hause; er ist auch von der Gemeinde geschieden. So findet sich 4, 17 der ausdrückliche Gegensatz zwischen dem Hause Gottes und denen, welche der Heilsbotschaft Gottes ungehorsam sind. Eine negative Abgrenzung der Gemeinde, welche die positive, im vorigen Abschnitt beschriebene bestätigt.

Die Zugehörigkeit zur Gemeinde ist demnach abhängig vom Wollen und Verhalten des evangelisierten Menschen, der sich Christus entweder unterwirft oder ihm den Gehorsam verweigert. Diese folgenschwere Entscheidung ist im Grunde eine Wahl zwischen der Wertschätzung Christi durch Gott, wie sie durch verherrlichende Gottestaten an Christus in voller Klarheit an den Tag getreten ist, und der Abschätzung und Verwerfung Christi, wie sie als Stellungnahme von Menschen, in schärfstem Gegensatz zu Gott, bekannt ist (2, 4—8; 1, 21); zwischen diesen beiden, einander ausschließenden Positionen verläuft die kritische Grenzlinie zwischen Gemeinde und Welt, auf welche die Menschen durch die Berührung mit der Heilsbotschaft gestellt werden. Die ihnen damit unentrinnbar aufgenötigte Entscheidung ist von so großer Tragweite, weil der Stellung des Glaubens an Christus die Rettung verheißen ist, während die bewußt Widerstrebenden sich selbst ihr Gericht bereiten (2, 6—8; 1, 9; 4, 4 f. 17). Rettung und Zugehörigkeit zur Gemeinde sind daher ebenso beisammen, wie Scheidung von der Gemeinde und Gericht. Da beides einzig von der Stellung zu Christus

abhängt, gilt von der Gemeinde des 1. Ptbfs., daß außer ihr kein Heil ist.

Der durchaus persönliche, freibewußte Charakter der beschriebenen Entscheidung erscheint durch zwei im Brief erwähnte Umstände gewährleistet. Einmal dadurch, daß die Zuwendung zu Christus die energische Verurteilung des bisherigen Wandels in sich schließt (vgl. 2, 25; 4, 2—4 usw.), trotz der mildernden Tatsache der früheren Unwissenheit über Gott und seinen Willen (1, 14). Ferner durch die mit seinem Leben für Gott unfehlbar eintretende Trennung des Bekehrten von seinen bisherigen Genossen, welche ihm äußere Benachteiligung und Leiden einbringt und ihn gegenüber der gewohnten Umgebung vereinsamt (vgl. 4, 4. 12 ff. u. o.). Gegenüber solchen Widerständen kann der von Gott Berufene den entscheidenden Schritt nur in der Überzeugung wagen, daß, wer auf ihn, den Erwählten Gottes, traut, nicht zuschanden werden wird (2, 6).

Andererseits nun zeigen die Aussagen des 1. Ptbfs. das menschliche Wollen und Verhalten ganz vom göttlichen Willen und Wirken umfaßt, getragen und bestimmt. Gottes Werk an Christus und die Sendung seines Geistes vom Himmel, dann das in der Verkündigung der Heilsbotschaft durch Menschen vernehmliche Rufen Gottes, war nicht etwa nur die grundlegende Voraussetzung und Ermöglichung, sondern zugleich und geradezu die Bewirkung des Glaubens der Adressaten und die Erzeugung ihres neuen Lebens (vgl. bes. 1, 21. 23; 1, 3), damit aber auch die Ursache ihres Hineinversetztseins in die Gemeinde Gottes. Umgekehrt gibt es aber auch keinen Unglauben abseits von Gottes Wirken. Diejenigen, welche Christus verwerfen und dadurch von der Gemeinde der Rettung getrennt sind, sind dazu gesetzt (2, 8).[1])

Für die Gemeinde steht nach alledem fest, daß sie alles, ihr ganzes Dasein, Gott und ihm ausschließlich verdankt. Der 1. Ptbf. führt alles Heil auf ihn zurück, auf seine Gnade

[1]) *εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν* 2, 8 bezieht sich nicht bloß auf *προσκόπτειν*; die Stellung der Ausdrücke nötigt, es nicht auf die Folgen der Stellungnahme zu beschränken, sondern es auf diese selbst mitzubeziehen, (vgl. weiteres im 2. Teil unter II, 1. 1).

(1, 10; 5, 10), sein Erbarmen (1, 3). Der Unterschied, ja der Gegensatz zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart ist für die Gemeinde in das Wort zusammengefaßt: einst unbegnadigt, ohne Erfahrung des göttlichen Erbarmens, jetzt aber begnadigt, Gottes Volk auf Grund der erfahrenen göttlichen Barmherzigkeit (2, 10). Es besteht nunmehr ein neues, freilich von Gott ewig gesetztes (vgl. 1, 10—12. 20), jedoch erst seit kurzem voll enthülltes und den Adressaten zum Erlebnis gewordenes Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, welches in Gottes Erbarmen seine Grundbestimmung und in der Gemeinde seine Verwirklichung hat.

Diese Betrachtungsweise ist eine völlig theozentrische. Über allem steht und über alles entscheidet Gottes freies, unumschränktes Wollen und Walten. Gott ist der Schöpfer der Gemeinde; ihm allein dankt sie ihr Entstehen. Aber Gott schafft sie im Christus. In den theozentrischen ist der christozentrische Standpunkt in vollbewußter Klarheit eingeschlossen.

II. Der die Gemeinde konstituierende Heilsbesitz.

Durch die Berufung zu Gott ist die Gemeinde nicht allein entstanden und eines grundleglichen Erlebnisses der Gnade Gottes teilhaftig geworden, sondern zugleich in eine besondere Stellung vor Gott und einen reichen Besitz seiner Gaben eingetreten, der sie dauernd zu dem macht, was sie ist. Dieses fortgehende Glaubenserlebnis ist in seiner Bedeutung und Vielseitigkeit durch mannigfach wechselnde Bilder umschrieben, welche zugleich das Wesen der Gemeinde beleuchten.

1. Die Erwählung.

An wen der Heil und Leben bringende Gottesruf wirksam herantritt, das ist weder dem Spiel des Zufalls, noch etwa einzig dem Eifer der Missionare überlassen, sondern im geschichtlichen Vorgang der Sammlung der Gemeinde wirkt sich der ewige Gotteswille aus (vgl. schon I 4). Der Verfasser des 1. Ptbfs. bezeichnet die Adressaten von vornherein als zu ihrem Stande mitsamt ihrer damit gegebenen Lage in dieser Welt „auserwählt", und zwar „zufolge einer Zuvorerkennung Gott-Vaters" (1, 1 f.).[1] Gott hat sie in voller Bewußtheit zum

[1]) Mag *ἐκλεκτοῖς* 1, 1 auch grammatikalisch von *παρεπιδήμοις* abhängiges Attribut sein, so ist es doch inhaltlich stark betont und zu allernächst zu *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός* in Beziehung zu setzen. Die verschiedenen Ausdrücke in 2ª sind sinngemäß nicht etwa mit *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu verbinden, so meist die alte Exegese, sondern mit dem ganzen Begriff *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις*. Hierfür ist die Peschittho, welche *ἐκλεκτοῖς* vor *κατὰ πρόγνωσιν* wiederholt, ein frühes Zeugnis. — Der Begriff der Erwählung erscheint im 1. Ptbf. als wohlbekannter, bereits feststehender, daher vom Bild bereits einigermaßen losgelöster Ausdruck der religiösen Sprache; woraus die Gemeinde erwählt ist, wird nicht gesagt, ist jedoch selbstverständlich.

Gegenstand jenes Erkennens gemacht, durch welches Wahlverwandtes angeeignet wird, sie dadurch der übrigen Menschenwelt entnommen und in innige Gemeinschaft mit sich versetzt. Das ist die Tat seiner Liebe; man wird in der Stelle lesen dürfen, daß Gott sich eben durch sein schöpferisches Erkennen zum Vater der Erwählten gemacht hat. So berührt sich die Vorstellung von der Erwählung mit derjenigen von der Vaterschaft Gottes und Kindschaft der Christen (vgl. II 2) und nach 1, 2 auch mit dem Erlebnis des Geistes. Auf die Frage nach einer zeitlichen Bestimmung des göttlichen Zuvorerkennens gibt wohl V. 20 die Antwort, welche dem Standpunkt des Briefschreibers entspricht: vor Grundlegung der Welt. Nur so steht die göttliche Wahl im Gegensatz zu allen Schwankungen und Unsicherheiten geschichtlicher Zeitlichkeit und menschlicher Subjektivität, was doch wohl nach der Absicht des Verfassers betont sein soll.[1])

Während in 1, 1 f. die Erwählung der einzelnen Glieder der Gemeinde als solcher ins Auge gefaßt ist, erscheint 2, 9 ausdrücklich die Gemeinde als Gegenstand der göttlichen Auswahl, nämlich als auserwähltes Geschlecht. So wird auch unter den „Mitauserwählten in Babylon" (5, 13) die Gemeinde des Ortes oder Landes verstanden sein, wo der Verfasser des 1. Ptbfs. sich gerade befunden hat; sie ist, eben als Gemeinde, die Frucht desselben überzeitlichen Waltens Gottes, wie die angeredeten Christenhäuflein Klein-Asiens.[2])

In allen drei Stellen ist also der Erwählungsgedanke auf die Gemeinde bezogen; er ist ein Ausdruck ihres hohen, gewaltigen religiösen Selbstbewußtseins. Aber wie er das gerade Gegenteil von Besinnung auf verdiente, selbsteigene Würdigkeit bedeutet, so fehlt folgerichtig auch ein genau entsprechendes

[1]) Dagegen wird die von B. Weiß, Petrin. Lehrbegriff 140; Bibl. Theol. d. N. T. 152 vertretene Ansicht, es handle sich bei der Erwählung im 1. Ptbf. um einen zeitlich bloß bis zur Erwählung der Erzväter Israels zurückreichenden, rein geschichtlichen Akt, dem Grundton von 1, 1 f. nicht gerecht.

[2]) Vgl. die sehr alte, auch durch $\aleph^a$, Pesch. u. Vulg. bezeugte Hinzufügung von *ἐκκλησία*.

Verwerfungsurteil über die nichterwählte Welt; 2, 8 bezieht sich auf Christus bewußt ablehnende Menschen.[1]) Der Sinn dieses Erwählungsgedankens ist demnach einfach der, daß der freie, unumschränkte Liebeswille Gottes der alleinige Heils- und Daseinsgrund der Gemeinde ist.

Auf die Frage nach der Bedingtheit des Auserwähltseins gibt 2, 4—9 Auskunft. Die „Ehre" fällt denen zu, welche sich dem von Gott erwählten Eckstein anschließen, weil sie ihr Vertrauen auf ihn setzen. Im klaren Gegensatz zu den Ungläubigen und Ungehorsamen sind sie das auserwählte Geschlecht (vgl. das δὲ 2, 9). Also ist der Glaube an Christus die einzige Bedingung des Erwähltseins.[2])

Der 1. Ptbf. wendet sich demnach an eine Gemeinde, mit deren Glaubensstellung ihre Erwählung ohne weiteres gegeben und gewiß ist. In diesem Sinn sagt Calvin durchaus textgemäß zu 1, 2: „De fratrum electione non esse anxie quaerendum, sed a vocatione potius aestimandum, ut pro electis habeantur, quicunque per fidem in ecclesiam sunt cooptati." Dagegen vertritt B. Weiß einen dem Text fremden Gemeindegedanken, wenn er gegen Calvin einwendet: „Allein unmöglich konnte Petrus wissen, ob alle Leser, an die der Brief kam, wirklich im wahren Glauben und in der Heiligung dieses testimonium electionis besaßen, ob sie also wirklich alle unwiderruflich zur Seligkeit bestimmt seien. Und daraus eben folgt, daß er die electio in jenem generellen Sinn des A. T. nimmt."[3]) Und doch ist die Erwählung im 1. Ptbf. zweifellos ein hervortretender Ausdruck für die unmittelbare, ungebrochene, freilich kühne Glaubensgewißheit der Ekklesia Gottes.

---

[1]) Weiteres zur Auslegung dieser Stelle folgt im 2. Teil.

[2]) Nicht jedoch neben dem Glauben die Abstammung von den Vätern Israels, so daß Heidenchristen nur insofern zum auserwählten, durch Blutsverwandtschaft verbundenen Geschlecht gehörten, als sie sich dessen Substanz, dem gläubigen Israel, angeschlossen hätten; so B. Weiß, Petrin. Lehrbegriff 135; Bibl. Theol. d. N. T. 151 ff. Wo ist im Text hievon irgendwie die Rede?

[3]) Petrin. Lehrbegriff 136, Anm. 1.

2. Das Leben aus Gott.

Das andauernde Erlebnis der innigen Gemeinschaft mit Gott wird im 1. Ptbf. auch mit dem Bild des Kindesverhältnisses zu Gott bezeichnet. Daß die Christen den heiligen Gott, gleichsam auf seinen Ruf antwortend, freudig und vertraulich als „Vater" anrufen, wird 1, 17 als ihr selbstverständliches Vorrecht erwähnt,[1]) das sie von Fremden und Sklaven unterscheidet; sie sind der väterlichen Liebe Gottes vollkommen gewiß. Ebenso beruft sich 1, 14 eine Ermahnung auf ihr Bewußtsein, „Kinder" zu sein.[2]) Wahrscheinlich ist auch 2, 2 zu übersetzen: „als" (nicht „wie") neugeborene Kindlein.[3]) Sie dürfen also von Gott auch erwarten, wessen sich Kinder von ihrem Vater zu versehen haben, und alle ihre Sorge auf ihn werfen; denn er kümmert sich fürsorglich um sie (5, 7). Auch an Züchtigung, „wenn es nötig ist" (1, 6), wird es freilich nicht fehlen.

In enger Beziehung zum Kindschaftsbegriff steht die Bezeichnung des grundlegenden Gotteserlebnisses als „Wiedergeburt". Der 1, 3 angestimmte, jubelnde Lobgesang gilt Gott, dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, der uns seinem reichen Erbarmen zufolge zu lebendiger Hoffnung neu gezeugt hat und damit auch unser Vater geworden ist. Was der Christ erlebt hat, ist ein ganz neuer Lebensanfang; er hat das volle Leben seiner Person (ἡμᾶς) aus Gott empfangen, ein neues Sein, dessen Eigenart und Kennzeichen lebendige Hoffnung ist,[4]) im starken Gegensatz zur Nichtigkeit und Hoffnungslosigkeit des früheren Daseins (I 1) und zur Vergänglichkeit alles Fleisches (1, 24). Denn dieses neuen Lebens Vermittlung und Kraft ist der unvergängliche Same des Wortes Gottes (1, 23).[5]) Andererseits

[1]) εἰ = wenn ja doch. Usteri.

[2]) Die Verwendung von τέκνα ist hier kaum ausschließlich als Hebraismus oder „Septuagintismus" (Knopf) zu verstehen, wenn der Ton auch auf ὑπακοῆς liegt; denn der Gedanke von V. 17 schwingt doch wohl schon mit.

[3]) So Weizsäcker, Usteri, Knopf, Wohlenberg.

[4]) Auch die ἐλπὶς ζῶσα rückt ihrem Inhalt nach tatsächlich stark an ζωή heran (Knopf).

[5]) Perdelwitz (Mysterienreligion 54 f.) denkt hier an eine Bezugnahme auf den Mysterienkult, nach dem die Seele bei der Vereinigung mit der

erscheint die Wiedergeburt herbeigeführt durch die Auferstehung Jesu Christi aus den Toten,[1]) ohne daß eine nähere Erklärung für diesen Zusammenhang gegeben würde (1, 3). Auch an die merkwürdige Bezeichnung Christi und der an ihn Glaubenden als „lebendige" Steine (2, 5) mag hier erinnert sein.

Wiedergeburt und Kindschaft sind freilich Ausdrücke für die Erfahrung des einzelnen Christen. Sie stehen trotzdem in unmittelbarer Beziehung zum Gemeindegedanken, betreffen sie doch ausschließlich den Kreis der *ὑμεῖς*, bezw. *ἡμεῖς*, und es entspricht ihnen ein für den 1. Ptbf. charakteristischer, im übrigen N. T. nicht vorkommender Ausdruck für die Gemeinde: die „Bruderschaft" (*ἀδελφότης* 2, 17; 5, 9; vgl. *ἀδελφός* 5, 12; *φιλάδελφος* 3, 8; *φιλαδελφία* 1, 22). Offenbar liegt die Anschauung vor, daß die Christen durch den gemeinsamen Ursprung ihres neuen Lebens zu Brüdern werden, bezw. geworden sind, also durch Gottes Wirken ohne ihr eigenes Zutun (1, 22 f.; vgl. schon S. 20 u. 22). Das individuelle Erlebnis isoliert den einzelnen nicht, sondern begründet gerade die Gemeinde. Die Möglichkeit, daß „einer kraft äußerer Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gotteskinder äußerlich als Träger der Gotteskindschaft erscheinen" könnte (Schott), steht dabei nicht im Gesichtskreis des Verfassers von 1. Pt., sofern er das Problem der *ψευδάδελφοι* überhaupt nicht berührt, es wie nicht zu kennen scheint. Die Gemeinde, welche er kennt, besteht aus den Menschen, welche innerlich durch Gott lebendig geworden sind und darum zusammengehören. Unter dieser Voraussetzung sind ihm auch die Sklaven „Brüder".

3. Gottes Geist in der Gemeinde.

Das Leben aus Gott ist für die Gemeine konstituierend. Dieselbe Tatsache besagt die wirksame Gegenwart des Geistes in der Gemeinde. Nach 1, 2 sind die Auserwählten Gottes das,

---

Gottheit das *σπέρμα θεοῦ* empfange, die Wiedergeburt aber trotzdem nach Jahren zu wiederholen war.

[1]) Dafür, daß *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* nicht allein zu *ζῶσαν* gehört, vgl. Usteri.

was sie sind, durch den Geist, durch dessen heiligende Tätigkeit sie der unheiligen Welt entnommen und aus dem Zustand des Profanseins in die Gemeinschaft mit Gott versetzt, zu seinem Eigentum geweiht und seiner Heiligkeit teilhaftig gemacht worden sind. Die allgemeine, zeitlich unbestimmte Ausdrucksweise läßt jedoch schwerlich nur an ein einmaliges, vergangenes Geschehen, die geschichtliche Verwirklichung der Erwählung etwa durch die Taufe, denken, sondern vielmehr zugleich an eine fortgehende Heiligung, welche die Gemeinde dauernd aus der Welt aussondert und im Stande der Heiligkeit erhält und vertieft.[1]) Durch solchen Einfluß des Geistes ist die Gemeinde ein „heiliges Volk" (2, 9).

Auch 2, 5 ist unter der Voraussetzung, daß *πνευματικός* nicht ausschließlich allegorisch aufgefaßt wird,[2]) für das Ver-

---

[1]) Hierfür vgl. besonders Usteri und Wohlenberg (gegen B. Weiß und Kühl). — *ἁγιασμός* ist entsprechend dem gewöhnlichen Sprachgebrauch aktivisch, und zwar als ein Wirken des Gottesgeistes zu fassen. Als Passiv genommen, so Cremer, würde das Wort den Zustand des Geheiligtseins bedeuten; dann aber müßte *πνεύματος* mit v. Soden als Gen. obj. auf das natürliche, menschliche *πνεῦμα* bezogen werden, was Cremer freilich nicht zugibt. Aber *πνεύματος* ist doch wohl Gen. subj. und vom göttlichen Geist zu verstehen. Dies wird durch die Stellung des Ausdrucks zwischen *θεοῦ πατρός* und *Ἰησοῦ Χριστοῦ* mindestens sehr nahegelegt, wenn nicht erwiesen.

[2]) Eine große Zahl von Exegeten, so Hofmann, Beck, v. Soden, Usteri, Windisch, Knopf, hält *πνευματικός* hier für eine bloß allegorische Bezeichnung; das Wort soll nur den Unterschied des „geistigen" Hauses, welches aus Menschen besteht, von einem Haus aus leblosen Steinen, etwa dem israelitischen Tempel, hervorheben. Als Parallele im N. T. wird dabei 1. Kor. 10 genannt. Dagegen erklärt zwar H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes 79, Anm. 1, *πνευματικός* sei stets „eine Person oder Sache, die in geheimnisvoller Weise Träger des Geistes ist, mit der sich der Geist verbunden hat, in, mit und unter der der Geist erscheint und wirksam wird;" aber gerade 1. Pt. 2, 5 nimmt Weinel hiervon aus als vereinzeltes Beispiel allegorischen Gebrauchs. Andere, z. B. Cremer, B. Weiß (Petrin. Lehrbegriff 131), Kühl, Kögel (Gedankeneinheit des 1. Ptbfs. 55), Schlatter, Wohlenberg sehen in *πνευματικός* eine Beziehung auf den Geist Gottes als den Wirker des Hauses. Diese Auffassung hat darin eine Stütze, daß die Vorstellungen von der Gemeinde als dem Tempel Gottes, die hier zweifellos vorliegt, und von der Gemeinde als Wohnstätte des Geistes

hältnis von Gemeinde und Geist im 1. Ptbf. höchst bedeutungsvoll. Liegt darin auch negativ eine kaum verkennbare Antithese zum steinernen Tempel Israels und der Unvollkommenheit der beim dortigen Kultus dargebrachten Opfer, so doch positiv der Gedanke an den Geist Gottes, durch den das Vollkommene wirklich geworden ist. So besagt der Text, in Verbindung mit der Betrachtung der Gemeinde als des Tempels Gottes, daß sie, als vom Geist durchdrungen und durchwaltet, die Stätte der Gegenwart und Anbetung Gottes auf Erden ist, ja daß sie, als pneumatisches Haus, überhaupt ihren Bestand, ihre Struktur als einheitliches Ganzes, durch den Geist und im Geiste hat. Nicht menschliche Sitte, Organisationskunst, Zwangsgewalt oder gar egoistische Reflexion auf die Nützlichkeit eines Zweckverbandes hält die Mitglieder der Gemeinde zusammen. Der Geist in seiner reinen Innerlichkeit ist das „schöpferische Prinzip“ [1]) dieses wunderbaren Organismus. Ebenso sind dann die Opfer, welche die Gemeinde Gott darbringt, deshalb als „geistlich“ bezeichnet, weil sie aus dem Geist stammen, geistgewirkt und daher auch dem Charakter des Geistes gemäß geartet sind.

Auch 3, 4 wird *πνεῦμα* nicht abseits von Gottes Geist gedacht sein.[2]) So verstanden kennzeichnet neben Sanftmut und Stille namentlich Unvergänglichkeit die Art und die Wirkung des Geistes im Menschen. „Das Werk des Geistes hat in sich eine sieghafte Kraft, die alles überwindet und unzerstörbar bleibt.“ [3])

---

schon früh, so bei Paulus 1. Kor. 3, 16 f.; Eph. 2, 22 als einander erläuternd und ergänzend empfunden und gebraucht worden sind.

Ein unbedingtes Entweder-Oder zwischen beiden Ansichten liegt jedoch nicht vor. Im Gegenteil empfiehlt sich die Annahme, daß *πνευματικός* hier zwischen beiden Deutungen schillert, als die wahrscheinlichste, dem Text in seinem ganzen Zusammenhang am nächsten kommende.

[1]) Wohlenberg.

[2]) Vgl. besonders die Auslegung von Knopf. Nach Usteri handelt es sich hier um den „Geist aus Gott“, den „wiedergeborenen Geist“, wenn auch nicht geradezu um den Heiligen Geist. Wo ist aber bei solchen Formulierungen die Grenze zwischen beiden?

[3]) Schlatter.

Besondere Bedeutung gewinnt der Geistbesitz daher im Leiden der Gemeinde (4, 14—16). Wenn Christen sich die Verfolgung nicht durch eigene Verschuldung zugezogen haben, wenn sie wirklich als Christen, um des Namens Christi willen leiden, so sind sie selig zu preisen; denn der Geist der Herrlichkeit und Gottes ruht auf ihnen.[1]) Nicht daß ihnen diese Gnade erst im Leiden zuteil würde; *ἀναπαύεσθαι* bedeutet ein dauerndes Ruhen.[2]) Aber gerade wenn sie beschimpft werden, wird der Besitz des Geistes ihnen nicht nur ungeschmälert bleiben, sondern sie auch ganz besonders erheben und erquicken, ein weit überwiegendes Gegengewicht für alle Schmach, welche Menschen ihnen antun. Denn der Geist, dessen Träger sie sind, ist Gottes Geist und darum der Geist der überirdischen Herrlichkeit; durch ihn hat die Gemeinde jetzt schon unsichtbaren, aber mächtig erfahrbaren Anteil an der kommenden Herrlichkeit Gottes, zu der sie berufen ist.[3])

Auch 4, 10—12 gehört sachlich hieher. Die Ermahnung in V. 10 stützt sich auf die Tatsache, daß jedes Gemeindeglied ein Charisma empfangen hat. Sie sind alle Charismatiker, Haushalter der mannigfaltigen Gnade Gottes. Er hat ihnen Gaben und Kräfte ausgeteilt, welche den verschiedensten Bedürfnissen der Gemeinde entsprechen. Mit Recht hebt Usteri im Anschluß an Schott hervor, daß es sich nicht bloß um die *χαρίσματα* als außerordentliche Wundergaben handle, ebensowenig ausschließlich um die ständigen und eigentlichen Gemeindeämter, „sondern es ist alles gemeint, was der einzelne Christ an Kräften und Fähigkeiten besitzt, die ihn zu irgendwelcher ständigen oder im einzelnen Fall eintretenden Pflege und Förderung des Gemeindelebens geeignet machen."

Aus der Fülle der *χαρίσματα* werden zwei Tätigkeiten im besondern hervorgehoben, das *λαλεῖν* und das *διακονεῖν*.

[1]) Wenn nicht das Perfekt (*ἐπ*)*αναπέπαυται* zu lesen ist.

[2]) *ἐπί* steht als Präposition der Bewegung beim Verbum der Ruhe wie Jes. 11, 2 LXX und Joh. 1, 32 f.

[3]) Sollte *τὸ τῆς δόξης*, von Wohlenberg auf die Taufe gedeutet, als Ausdruck für sich zu nehmen sein, etwa = das „Zeichen der Herrlichkeit", das, was ihre *δόξα* begründe und gewährleiste, so tritt der damit ausgesprochene Textgedanke nur um so kräftiger hervor.

Diese Ausdrücke, bezw. die damit bezeichneten Funktionen sind so umfassend, daß sie eigentlich alles in sich schließen, was zum Aufbau der Gemeinde in Frage kommt. Redet einer, so soll es so geschehen, daß die Gemeinde Gottesworte (Wortoffenbarungen, Aussprüche Gottes) zu hören bekommt; das entspricht ihrem Urbedürfnis. Wie dies geschehen kann, wird nicht gesagt. An einen Unterschied der *λόγια θεοῦ* von gewöhnlicher Rede, der äußerlich wahrnehmbar wäre durch plötzliches, rätselhaftes Ergriffensein von einer höheren Macht, wie Gunkel die Geistesrede nach der populären Anschauung des apostolischen Zeitalters bestimmt, läßt die Stelle schwerlich denken, eher daran, daß der Redende, wie Knopf ausführt, „nichts von seinem Eigenen hinzutun, auch nicht seine eigene Person in den Vordergrund drängen, sondern sich bewußt bleiben soll, daß es . . . Offenbarungen Gottes sind, die er redet."

Weinel[1]) denkt bei 1. Pt. 4, 11, da eine Mahnung nötig sei, die bei ekstatischer Rede keinen Sinn habe, an diejenige Art des pneumatischen Sprechens, welche sich dem normalen Bewußtsein und seinem normalen Ausdruck nähere, bei welcher der Geistträger als Subjekt in gehobener, von Affekt begleiteter Rede neue, ungeahnte Befehle und Erkenntnisse ausspreche. Die beiden letztgenannten Eigenschaften der Rede sollen dann als Kriterien dafür gelten, daß überhaupt eine Geistwirkung vorliegt. Als Ermahnung an solche, welche in der Gemeindeversammlung das Wort ergreifen, sind jedoch diese Merkmale undenkbar, oder sollte wirklich der Verfasser von 1. Pt. gefordert haben, daß einer nur dann in der Gemeinde rede, wenn er neue, ungeahnte Erkenntnisse und Befehle zu geben hätte? Dies würde zum schlicht-praktischen, nüchternen Charakter seines Schreibens schlecht stimmen, und doch hat er gewiß sein eigenes *παρακαλεῖν* und *ἐπιμαρτυρεῖν* (5, 12) unter seine Regel für die Wortcharismatiker gestellt. Er wird — um Kriterien zu nennen, welche sich aus seinen eigenen Angaben entnehmen lassen — solche Worte für geistgewirkte, die Gemeinde fördernde Gottesworte gehalten haben, welche sich dem Menschen als

[1]) Wirkungen des Geistes und der Geister . . . 99, vgl. 97.

Wahrheit bezeugen, Glauben und Gehorsam von ihm fordern, als unvergänglicher Same in göttlicher Macht neues, bleibendes, göttliches Leben im willigen Hörer schaffen (1, 22 f.; 2, 8; 3, 1; 4, 17). Was den Inhalt von Gotteworten betrifft, so wird er erwartet haben, daß sie immer irgendwie eine Verkündigung des Christus, seiner *παθήματα* und *δόξαι* seien (1, 11 f.). Formalpsychologische Merkmale sind das nicht.

Auf jeden Fall nimmt der Verfasser des 1. Ptbfs. an, daß solche, welche die Gabe dazu empfangen, Gottes Wort so reden können, daß die Gemeinde es als solches vernimmt. Sie reden also *ἐν πνεύματι*. Die Wirksamkeit des Geistes, von der 1, 12 die Rede ist, bestätigt dies. Als den jetzt Gläubigen seinerzeit durch Missionare die Heilsbotschaft verkündigt wurde, erlebten sie das Wort derselben als inspiriert, in das Wirken des Heiligen Geistes eingeschlossen. Durch die erste Begegnung mit Menschen, welche zur Gemeinde Christi gehörten, wurden sie auch des Heiligen Geistes, des vom Himmel gesandten und seither in der Gemeinde gegenwärtigen und machtvoll wirksamen, inne, ja erlebten die Übertragung dieser wunderbaren Kraft von jenen Trägern auf sich selber.

Auch die zum „Dienst" im engeren Sinn (*διακονεῖν*), den verschiedensten Funktionen und Taten zum Wohl der Gemeinde, besonders auch zur Hilfeleistung in allerlei Fällen der Not, notwendige Stärke wird aus Gott hergeleitet; er reicht sie dar. So schöpft die Gemeinde, was sie zu ihrer Selbsterhaltung und zum Wachstum braucht, nicht aus sich selbst; sie empfängt alles hiezu Dienliche als Gabe Gottes, von dessen Allwirksamkeit im Geiste sie getragen und völlig durchdrungen ist.

Überhaupt erscheinen die Aussagen über den Geist vom Begriff der Gemeinde untrennbar. Sie beziehen sich in deutlicher Umgrenzung auf die *ὑμεῖς*: die Gemeinde und nur sie ist Trägerin des Geistes Gottes. Das ist für den Schreiber des 1. Ptbfs. selbstverständliche Gewißheit; Gemeinde und vom Geist erfüllte und getriebene Menschen sind ihm eins und dasselbe. Infolgedessen erscheint die Gemeinde als eine im strengen Sinn religiöse, supranaturale Größe, Gott gehörig, mit Gott verbunden, aus Gott stetig erwachsend, von Gott durch-

wirkt bis in alle normalen Äußerungen ihres Lebens, daher auch grundverschiedenen Wesens von der Welt, von den übrigen Menschen in unverwischbarem Gegensatz dualistisch abgetrennt.

Dagegen findet sich in den Textaussagen über den Geistbesitz der Gemeinde keine formal-psychologische Abgrenzung dieser göttlich-objektiven Übernatürlichkeit vom menschlich-subjektiv Natürlichen. Dies zu betonen, erscheint nicht überflüssig angesichts der mannigfaltigen Abgrenzungsversuche dieser Art in Kommentaren und anderen einschlägigen Werken, welche von völliger Identität des Göttlichen und Menschlichen bis zur entgegengesetzten Behauptung variieren. Eine klare Stellung nimmt darin Gunkel ein, indem er[1]) das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors bei der Wirkung des Geistes als das des einander ausschließenden Gegensatzes beschreibt. Stellen wie 1. Pt. 4, 11, wo als Geisteswirkungen *διακονίαι* u. dergl. erscheinen, muß er folgerichtig als nicht recht dazu passend empfinden. Solche Geistesgaben müsse man sich irgendwie so vorstellen, daß sie das Prädikat des Pneumatischen rechtfertigen; Genaueres könne man darüber nicht sagen, da die Quellen schweigen. Übrigens sei nicht zu vergessen, daß in einer schwärmerisch aufgeregten Zeit auch in kleinen und kleinsten Zügen der Finger Gottes leicht erkannt wurde. Ob aber *διακονίαι* wirklich Entsetzen erregten, was Gunkel als kennzeichnenden Eindruck der stets rätselhaft-machtvollen Geisteswirkungen ganz allgemein behauptet?

Durch solche und ähnliche Betrachtungsweisen (vgl. schon S. 21 f.) wird der Geist in der Gemeinde sozusagen auf einen bestimmten, formal-psychologisch absteckbaren Ort beschränkt, neben dem sich anderer, nicht geisterfüllter Raum befindet, in welchem die psychische Normalität herrscht. Der Sinn der Überzeugung von der Gegenwart des Geistes in der Gemeinde ist jedoch gerade die durch Gott bewirkte Aufhebung der Scheidung zwischen göttlich Objektivem und menschlich Subjektivem, die völlige, innigste Einheit beider, das Erfülltsein der Gemeinde

---

[1]) In seiner Schrift über „Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung des apostol. Zeitalters", vgl. dort S. 24 u. 27 f.

mit göttlichem Leben und überweltlicher Energie, in gänzlicher Erhabenheit über jeden theoretischen und praktischen Synergismus. 1. Pt. 4, 10 f. ist hierfür ein geradezu klassisches Zeugnis, werden hier doch alle Lebensregungen der Gemeinde und die Betätigung jedes Gliedes in ihr unter den charismatischen Gesichtspunkt gestellt; es kommt alles aus Gott und soll wiederum zu seinem Preise dienen. Freilich kennt der 1. Ptbf. auch einen schneidenden Gegensatz von Geist und dem, was auch innerhalb des Gemeindelebens nicht aus dem Geiste stammt; dieser Gegensatz fällt jedoch nicht unter formal-psychologische, sondern unter wesentlich ethische Kategorien.

Auch hier ist die bisher stets gefundene Voraussetzung deutlich; es handelt sich bei den vom Geist beseelten und getriebenen Menschen um diejenigen, welche im Verhältnis des Glaubens zu Christus stehen. Aus denen, die vertrauensvoll sich ihm anschließen, erwächst das pneumatische Haus. Wer um seines Namens willen, den er bekennt, geschmäht wird, auf dem ruht der Geist. Die Verkündigung des Christus geschieht im Heiligen Geist; daß die Propheten sein Leiden und seine Herrlichkeit weissagten, zeigt, daß sein Geist in ihnen wirksam war. Es besteht also auch die denkbar engste Beziehung zwischen dem Geist und Christus.

Geschichtlich geht der Geistbesitz der Gemeinde nach 1, 12 auf ein bestimmtes Ereignis zurück, die den Lesern als Heilsgeschehen offenbar wohlbekannte, an jenem Pfingsttage erfüllte Sendung des Heiligen Geistes vom Himmel her. Sie ist demnach eine der grundlegenden Tatsachen für das Bestehen der Gemeinde.

4. Die Gemeinde als Gottes Volk, Priesterschaft, Haus und Herde.

Der im 1. Ptbf. angeredeten Gemeinde ist die Stellung des „Volkes Gottes" gegeben (2, 10). Eine Reihe von Ausdrücken und Bildern, welche im Alten Testament Israels Verhältnis zu Gott und zu den andern Völkern beschreiben, sind im 1. Ptbf. verwendet, um den Stand und die Würde der christlichen Gemeinde darzustellen.

Die Gemeinde ist Gottes „Eigentumsvolk", Gott also ihr König, der sie sich zum Besitz erworben hat (2, 9).[1]) Als ihm gehörig ist sie ein „heiliges Volk", der übrigen Menschenwelt durch Gottes Wahl und Wirken entnommen und durch solchen gemeinsamen Ursprung zu einem neuen, besonderen, „auserwählten Geschlecht" gemacht. Sie steht ferner in der Würde heiliger Priesterschaft, zum freien Zutritt zu Gott, zu unmittelbarem Verkehr mit ihm, zu heiligem Handeln vor ihm und für ihn berechtigt und befähigt; so vermag sie Gott wohlgefällige Opfer zu bringen (V. 5). Als königliche Priesterschaft hat sie teil an der Herrlichkeit des Königs, dem sie dient, einen dementsprechenden Rang, eine königlich freie, unabhängige Stellung gegenüber der Welt. Vielleicht darf diese Vorstellung so weit ausgedehnt werden, wie sie Apok. 5, 10 zu finden ist, nämlich daß der Gemeinde königliche Herrschermacht verliehen ist, daß sie geradezu aus Königen besteht.[2]) Auch sonst enthält ja der 1. Ptbf. den Gedanken, daß die Christen durch ihre Zugehörigkeit zu Gott die Freien sind, welche im letzten Grunde keine Herrschaft, Macht oder Autorität mehr über sich anzuerkennen brauchen, als Gott und seinen Willen (2, 16).

4, 17 heißt die Gemeinde das Haus Gottes. Dabei ist fraglich, ob dem Verfasser des Briefs hier die Vorstellung eines Gebäudes, etwa des Tempels, vorschwebte,[3]) oder diejenige einer Hausgenossenschaft, deren Haupt, vielleicht zugleich als Stammvater, Gott ist; diese Auffassung der Stelle entspricht wohl besser dem Zusammenhang. Ein verwandter Gedanke klingt in 4, 10 an: „die Gemeinde wird dargestellt als ein großes Hauswesen,

---

[1]) *εἰς περιποίησιν.* Der anschließende Finalsatz, welcher die daraus erwachsende gegenwärtige Aufgabe der Gemeinde nennt, beweist, daß die Angesprochenen jetzt schon als Eigentum Gottes betrachtet sind, nicht nur dazu bestimmt, es in der Zukunft zu werden.

[2]) Vgl. Gunkel, der das alt-apokalyptische Bild vom Großkönig des Weltreichs und seinem Herrschervolk zur Erläuterung herbeizieht, und Schlatter, der folgendermaßen überträgt: „die Herrschenden, die ihr Werk so tun, daß es bleibt und von niemand überwunden wird." Ähnlich Knopf.

[3]) So Usteri, Windisch, Wohlenberg.

wo die einzelnen Glieder sich als Verwalter in gegenseitigem Dienen betätigen sollen." [1])

Sicher erscheint die Gemeinde als Tempel in 2, 5.[2]) Dieses Bild hat jedoch durchaus nichts Starres, Lebloses an sich, wie man erwarten könnte; einem solchen Eindruck wehren die näheren Bezeichnungen seiner Beschaffenheit. Es ist ein „geistliches" Haus[3]) und besteht aus „lebendigen" Steinen, ist als ein lebender, ja wachsender Organismus gedacht, so daß man darin geradezu eine Vermischung des Bildes vom Bau mit demjenigen des Leibes erblicken kann.[4]) ζῶντες deutet, ähnlich wie πνευματικός, kaum nur die allegorische Verwendung von λίθοι an,[5]) sondern eine Lebendigkeit, welche derjenigen Christi, des lebendigen Steines κατ' ἐξοχήν, analog ist und wohl in einem ursächlichen Zusammenhang mit ihr steht; denn nur so kommt καὶ αὐτοί voll zur Geltung.[6])

Damit ist denn auch ausgeschlossen, die Kirche als „Anstalt" zu denken, die in feierlicher Objektivität über den Subjekten stünde, eine Vorstellung, welche durch 2, 5 zunächst nahegelegt scheinen möchte, weil der Tempel hier gleichzeitig als Behausung für die darin tätige Priesterschaft angesehen werden kann. Aber auch das geistliche Haus ist die Gemeinde selbst. Sie in der Vollzahl ihrer Glieder ist dem Tempel gleich, eine Gott geweihte, heilige Stätte der Anbetung, der Ort, wo Gott wohnt und sich offenbart, der sakrale Bezirk, wo Gott in der Menschheit gegenwärtig ist, wo man ihn fühlen und finden kann.

Ein weiteres Bild heißt die Gemeinde die Herde Gottes (5, 2). Gott ist ihr Hirt, der sie als sein Eigentum leitet, versorgt und schützt. Auch die Ältesten werden Hirten genannt,

[1]) Knopf.

[2]) Neben λίθοι und οἰκοδομεῖσθε kann es sich hier nur um οἶκος als Gebäude handeln, und das Fortschreiten des Gedankens zur Beschreibung der Gemeinde als Priesterschaft zeigt deutlich, daß nicht von irgend einem Gebäude, sondern vom Tempel die Rede ist, in welchem die Priester ihre Opfer darbringen.

[3]) Zu πνευματικός vgl. S. 29[2]).

[4]) Weinel, Bibl. Theol. des N. T. 468.

[5]) So Hofmann, Windisch.

[6]) Vgl. Knopf, Wohlenberg.

denen die Herde Gottes zu weiden anvertraut ist; ihr Oberhirt ist Christus (V. 4). In ihm haben die verirrten Schafe, nämlich durch ihre Zukehr zu ihm, den Hirten, d. h. Herrn und Versorger, und „Aufseher" ihrer Seelen gefunden, d. h. denjenigen, der sich ihrer Seelen annimmt, nach ihnen sieht, sie unter seine Obhut nimmt (2, 25).[1])

Alle in diesem Abschnitt genannten Begriffe: Volk, Geschlecht, Priesterschaft, Haus, Tempel, Herde Gottes beschreiben die Gemeinde als Ganzes und bringen verschiedene Gesichtspunkte, welche für den Gemeindegedanken des Briefes wesentlich sind, gemeinsam zum Ausdruck.

Sie stellen die Gemeinde dar als eine geschlossene Gesamtheit, eine feste Gemeinschaft von Menschen aus gleicher Herkunft, mit gemeinsamem Erleben und Selbstbewußtsein, gemeinsamem Besitz und Dienst. Die Gemeinde hat, was sie im Glauben an Christus besitzt, als Gemeinde. Daß der einzelne Mensch diesen Glaubensbesitz isoliert haben könnte, ohne der Gemeinde anzugehören, wäre dem Verfasser von 1. Pt. undenkbar. Nur wer zum Volk Gottes gehört, ist Christ. Insofern kann die Gabe Gottes für die einzelnen geradezu damit umschrieben werden, daß ihre Vereinzelung aufgehört hat, daß sie zum Volk, ja zum Gottesvolk geworden, bezw. hinzugekommen sind; gerade dies ist die Tat des göttlichen Erbarmens an ihnen (2, 10). Dieser Gemeindegedanke dokumentiert demnach ein mächtig ausgeprägtes „kirchliches Bewußtsein".

---

[1]) Vgl. Hes. 34, 11 LXX das Hirtenbild und *ἐπισκέπτεσθαι* verbunden. — Nach B. Weiß und Kühl soll das Bild von Hirt und Herde 2, 25, weil verirrte Schafe zum Hirten „zurückkehren", eine ursprüngliche Zugehörigkeit zu Gott andeuten, was als Beweis für judenchristliche Adressaten des 1. Ptbfs. diene. Auf *ἐπεστράφητε* kann sich diese Auslegung jedoch nicht stützen; denn *ἐπιστρέφειν* intr. und Med. ist im N. T. Term. techn. für umkehren, sich von etwas ab etwas anderem zuwenden, von Paulus und Acta gerade auch für Bekehrung von Heiden gebraucht; dabei ist oft nur das positive Ziel der Bewegung genannt und mit *ἐπί* bezeichnet. — Die von Weinel, Neutestamentl. Theol. 515 erwähnten religionsgeschichtlichen Parallelen tragen zum Verständnis des Hirtenbildes nichts Wesentliches bei.

Dadurch gewinnt der Begriff der Gemeinde etwas Selbständiges den einzelnen Christen, die ihr angehören, gegenüber. Während der einzelne Gottesmensch das, was er als solcher ist, nur in seiner Verbindung mit der Ekklesia Gottes ist und sein kann, ist die Kirche von der Zugehörigkeit dieses oder jenes Menschen, überhaupt vom geschichtlichen Gang ihrer Mission und Ausbreitung in ihrem Wesen unberührt. Sie ist die Herde, das Volk, der Tempel Gottes, unabhängig von der Zahl, dem Ort, der Zeit, den einzelnen Bestandteilen und den besonderen Verhältnissen, welche diesen Bestandteilen das konkretgeschichtliche, eigenartige Gepräge geben. So steht sie da als „eine ihrer Art und Heilswirkung nach fertige und unabhängige Größe", freilich nicht als eine Heilsanstalt, welche vor und neben den Subjekten bestünde, aber doch als eine „Heilsveranstaltung Gottes". Und als solche kann sie in der Tat, so wunderlich das scheinen mag, „nie restlos zusammenfallen mit der Vorstellung der aus Einzelgliedern sich zusammensetzenden . . . ‚Gemeinde der Gläubigen' oder ‚Gemeinde der Heiligen'," als wäre sie nicht mehr als einfach deren mathematische Summe. Insofern trägt der Gemeindegedanke des 1. Ptbfs. einen unverkennbar „überindividuellen" Zug;[1]) er muß eine Konstante enthalten, welche ihm die Selbständigkeit und Objektivität verleiht.

Darin, daß die Gemeinde als Ganzes Gott zugehört, liegt ferner begründet, daß alle ihre Glieder grundsätzlich den gleichen Anteil am Heil haben. So machen nicht etwa einzelne „Heilige" den Ruhm der Gemeinde aus; sondern alle sind heilig. Und nicht eine auserwählte Schar innerhalb der Gemeinde hat den Zugang zu Gott und vermittelt zwischen ihm und den übrigen; sondern alle sind Priester und verkehren unmittelbar mit Gott. Diese Anschauung vom allgemeinen Priestertum ist um so auffälliger, weil sonst der Priester in seinem Beruf und Dienst, wenn auch selber der Kultgemeinde angehörig, ihr doch auch gegenübersteht. Hier ist der Gegensatz derjenige zwischen Ge-

[1]) Die zitierten Formulierungen stammen aus Scheel: Zum urchristl. Kirchen- und Verfassungsproblem 411 f.

meinde und Welt, und auf dem Boden der Gemeinde bildet den Hintergrund dieses Priestertums nicht die vorausgesetzte Trennung von Gott, sondern die gewonnene, vorhandene Gemeinschaft mit Gott, in welcher die Gemeinde steht.

Die Universalität dieses Gemeindegedankens zeigt sich im Verhältnis von Mann und Frau in christlicher Ehe, insofern die Gleichheit des Anteils beider an der Gabe Gottes ausdrücklich hervorgehoben wird (3, 7; vgl. auch die Worte an die Sklaven!), weiterhin in der Übernationalität des Gemeindebegriffs. Vor der innern Einheit sind offenbar alle natürlich-geschichtlichen Unterschiede außer Geltung gesetzt. Ob Juden, Hellenen oder Angehörige kleinasiatischer Volksstämme, in Christus zur Herrlichkeit Gottes berufen, bilden sie alle nur ein einziges Volk, das Gottesvolk, dessen Grundlage und Orientierung rein religiös, in keiner Weise aber politisch-national ist. Eine Schranke zwischen Israel als einem bevorzugten auserwählten Geschlecht und christusgläubigen Heiden kommt im 1. Ptbf. nirgends zum Vorschein. Eine solche besteht für ihn gar nicht, und es ist, von seinem Standpunkt aus betrachtet, eine Inkonsequenz, wenn bei der Erklärung seines Textes mit einer solchen Unterscheidung gerechnet wird.[1])

Im Text selber (vgl. 2, 4—9) erscheint der Glaube als durchaus einzige, alle andern Bedingtheiten oder Abgrenzungen ausschaltende Bedingung der Zugehörigkeit zum Volke Gottes. Diejenigen, welche zum lebendigen Stein, ob er auch von Menschen verworfen ist, hinzutreten, werden zum geistlichen Hause auferbaut. Wer auf den von Gott gesetzten Eckstein traut, wird nicht zuschanden werden. Den Glaubenden wird die Ehre zuteil, der Gottesgemeinde angehören zu dürfen.[2]) Das auserwählte Geschlecht steht im Gegensatz zu den Ungläubigen, dem Wort Ungehorsamen. Dieser Standpunkt ist im 1. Ptbf. so unmißverständlich und folgerichtig ausgedrückt und durchgeführt, daß es für das eigentliche Wesen seines Gemeindegedankens im Grunde nebensächlich ist, ob die Adressaten

---

[1]) So in der Exegese von B. Weiß und Kühl.

[2]) τιμή ist so am natürlichsten zu verstehen neben καταισχυνθῇ.

vorwiegend und wesentlich Heidenchristen oder Judenchristen sind. Angesichts der entscheidenden Bedeutung des Glaubens, welche subjektiverseits die Gemeinde im 1. Ptbf. konstituiert, hat dieser Unterschied grundsätzlich nichts zu bedeuten.

Dagegen zeigt sich hier wiederum, daß nicht etwa bloß der einzelne Christ nicht ohne die Gemeinde da ist, sondern auch die Ekklesia nicht ohne die persönliche Glaubensstellung einzelner. Wie das Gemeinschaftserlebnis aus demjenigen der einzelnen unmittelbar hervorgeht, zeigt ja auch unter den in diesem Abschnitt berührten Stellen besonders 2, 5 in eigenartiger und unzweideutiger Weise.[1])

Beachtenswert ist endlich, daß bei all den genannten Aussagen die Betonung auf Gott liegt als dem Schöpfer und Herrn der Gemeinde; denn sie alle bezeugen irgendwie, daß die Gemeinde nur durch Gottes Gnade, als sein Werk und Eigentum, überhaupt ihr Dasein und den Sinn ihres Daseins hat.

5. Die Wirkung des Todes Jesu Christi.

Von dem Bann des unheiligen, dem Willen Gottes entgegengesetzten Gesamtwillens, aus dem alten, nichtigen Leben in überkommener sittlich-religiöser Gebundenheit, ist die Gemeinde erlöst durch den Tod Christi (1, 18 f.). Zur Beschreibung dieses Geschehens sind zwei Bilder miteinander verschmolzen. Das erste ist dasjenige vom Freikauf durch ein Lösegeld. Mag dabei der Ausdruck sich zunächst an λυτροῦν als alttestamentlichen, sogar messianischen Terminus anlehnen, wie er von Machttaten Jahwes zur Befreiung Israels aus der ägyptischen und babylonischen Gefangenschaft gebraucht wird,[2]) eher wird zugleich, wenn nicht ausschließlich, an den sakralen Loskauf von Sklaven gedacht sein, welcher, aus religionsgeschichtlichen Parallelen und der Häufigkeit und Wohlbekanntheit des Brauchs zu schließen, gerade auch heidenchristlichen Lesern ein überaus verständliches Gleichnis bieten konnte,[3])

[1]) Vgl. auch schon S. 19—22 u. 28.
[2]) So Sieffert, B. Weiß, Usteri, vgl. Wohlenberg.
[3]) Vgl. Windisch, Knopf nach Deißmann.

zumal hier mit dem Begriff der Befreiung aus einer Knechtschaft derjenige des Geweihtseins an einen neuen, göttlichen Herrn unmittelbar verbunden war. Zu diesem Verständnis der Stelle paßt die Erwähnung eines Preises; derselbe bestand freilich nicht, wie es dem Bilde entsprechen würde, in Silber oder Gold, vergänglichen Werten, sondern im kostbaren Blute Jesu Christi.

Damit setzt die Vorstellung vom Opfer ein. Das Blut Christi hatte deshalb einen so hohen Wert, weil Christus, von Gott vorlängst zum Opfer ersehen, als ein Lamm ohne Tadel und Flecken, d. h. durch seine absolute Reinheit von Sünde, den gottesgesetzlichen Bestimmungen als Opfer genügt hat. Mit dieser Opferidee ist auch der Gedanke an Sühnung von Schuld vorhanden;[1]) d. h. als Erfolg des Opfers wird angenommen, daß der Sünde ihre verklagende, die Gemeinschaft mit Gott aufhebende Wirkung genommen, die Schuldverhaftung an die göttliche Gerechtigkeit aufgehoben, das verwirkte Leben bedeckt, gerettet ist. Beides, solche Sühnung von Schuld und Erlösung von der konkreten, geschichtlichen, knechtenden Macht der Sünde über den Wandel, ist nach 1, 18 f. der Gemeinde im blutigen Tode Christi miteinander und ineinander erwirkt und gegeben.

2, 21 ff. ist zunächst hervorgehoben, daß Christus „für euch" litt (andere Lesart: starb); sein unschuldiges und geduldiges Leiden (V. 22 f.) war nicht ein Ertragen von Strafe für eigene Verfehlung, sondern ein Gutestun zugunsten anderer, der Gemeinde. Näher wird die Wirkung seines Todes in V. 24 beschrieben. In der Absicht, in denen, für die er starb, eine gänzliche Geschiedenheit von den Sünden und ein Leben für die Gerechtigkeit herbeizuführen, „trug er selbst unsere Sünden mit seinem Leib hinauf auf das Holz." Nun wird damit freilich nicht ausdrücklich ans Sündopfer angespielt.[2]) Zunächst

[1]) Reichliches Material zeugt dafür, daß, sobald ein Schuldverhafteter dem Tode verfallen ist, der Begriff des Lösegeldes in den des Sühngeldes, bezw. der Sühne übergeht; so besonders nach altisraelitischen Rechtsbegriffen. Vgl. E. Lohmann: Wie der Apostel schreibt, 29—32.

[2]) Anders bes. Hofmann, Schott, Holtzmann, welche *ἀναφέρειν* wie Jak. 2, 21 als Term. techn. vom Opferdarbringen verstehen; an Stelle des

besagt der Text einfach dies, daß Christus die Sünden in und mitsamt seinem Leibe mit sich ans Kreuz genommen hat, so daß sie „mit seinem Tod tot", d. h. vernichtet, abgetan, geltungs- und wirkungslos geworden sind. „Damit, daß Christus die Sünden auf den Pfahl hinaufgenommen hat, sind wir sie los" (Knopf). Durch seine blutige Strieme, d. h. Marter, ist die Gemeinde von der Sündenkrankheit tatsächlich genesen.

Nun ist dem ganzen Gedankenzusammenhang nach als Anschauung des Briefschreibers klar, daß der Gang Christi ans Kreuz diese Befreiung der Gemeinde von den Sünden und nichts anderes zum Zweck hatte, ferner, daß er die Sünden „in seinem Leibe", d. h. körperlich mit den Sünden solidarisiert, identifiziert wie ein Opfertier, in den Tod trug, weiterhin, daß er im schmachvollen Verbrechertod am „Holz" die Strafe gekostet hat, welche diese Sünden wert waren; insofern ist selbstverständlich der Gedanke des Opfers und der Sühne da. Betont ist dabei, daß es sich um eine persönliche, vollbewußte Tat Christi gehandelt hat, um sein Selbstopfer. Auch hier läßt sich also zwischen der Sühnung der Sünden und der Befreiung von ihrer Macht nicht trennen;[1]) beides ist geeint in dem Gedanken, daß die Sünden in Christi Tod tot und damit erledigt sind.

Auch nach 3, 18 stand der Tod Christi[2]) in Beziehung zu den Sünden. Und zwar als einmaliges Geschehnis. Letzteres kann nicht zum Trost für die leidenden Christen gesagt sein; denn aus Jesu einmaligem Leiden ließ sich ja nicht ableiten, daß ihr Leiden bald ein Ende haben müsse; der Gegensatz zu ἅπαξ wäre wiederholtes Leiden. Gemeint ist vielmehr dies:

Altars trete in diesem Fall das Holz. Doch wird durch die Bedeutung von ξύλον gerade im Zusammenhang mit der Mahnung an die Sklaven der Gedanke an den Altar sehr ferngerückt, wenn nicht ausgeschlossen, und Sünden sind nicht als Opfer denkbar. Dem Bild vom Sündenbock dagegen, der die Sünden des Volks wegträgt (Windisch), fehlt gerade das Wesentliche der Textaussage, das Sterben am Fluchholz.

[1]) Gegen B. Weiß, Bibl. Theologie des N. T. 171, 174.

[2]) Ob ἔπαθεν oder ἀπέθανεν zu lesen ist, ist für den Inhalt des Satzes neben θανατοθείς belanglos.

Christus starb ein für allemal; in Bezug auf die Sünden fiel mit seinem Tod als einzigartigem, nicht zu wiederholendem Geschehen die Entscheidung.

„Er starb als Gerechter für Ungerechte, damit er euch (nach anderer Lesart[1]) „uns") zu Gott hinzuführe." Darin liegt sowohl, daß er unschuldig litt, was die Ungerechten als schuldige verdient hätten,[2]) als auch daß, was er durch seinen Tod erwirkte, ihnen zugute kommen sollte und auch zugute kam, endlich daß eben ihre Ungerechtigkeit das Hindernis gewesen war, das sie von Gott entfernt gehalten hatte. Durch den Tod Christi ist nun dieses Hindernis aus dem Wege geräumt. Christus hat sie zu Gott hinzugeführt, ihre Verbindung mit Gott heilsmittlerisch hergestellt.[3]) „In Kraft des Opfertodes Christi hat die Sünde aufgehört, den Menschen von Gott zu trennen. Letztes Resultat jenes Sterbens ist demnach immer die wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott."[4]) Damit tritt die Beseitigung der Sündenschuld durch den Tod Christi in eine und dieselbe Linie mit all dem, was bisher als Heilsbesitz der Gemeinde beschrieben worden ist. Es ist dasselbe

---

[1]) Jedenfalls ist *ὑμᾶς* zu unsicher, um daraus Schlüsse zu ziehen, welche sich bloß auf heidenchristliche Adressaten bezögen.

[2]) Vgl. zu *περὶ ἁμαρτιῶν* den sehr nahestehenden Term. techn. *περὶ ἁμαρτίας* = Sündopfer.

[3]) An Hinzuführen zum Priesterdienst braucht bei *προσάγειν*, weil das Wort in LXX in diesem Zusammenhange vorkommt, nicht gedacht zu sein, wie B. Weiß und Kühl annehmen; in unserer Stelle ist dieser Gedanke durch nichts angedeutet. Auch nach Kühl kommt *προσάγειν τινά τινι* im N. T. in der gewöhnlichen Bedeutung „jemanden in die Nähe eines andern führen" vor. Der Textgedanke ist so einfach, daß ebensowenig eine Herleitung der Vorstellung aus Babylon, Ägypten oder dem Mithraskult notwendig oder auch nur wahrscheinlich ist. Die von Gunkel erwähnten religionsgeschichtlichen Analogien haben mit 1. Pt. 3, 18 nur das gemeinsam, daß ein Mensch von einem Gott bei einem andern, thronenden Gott eingeführt wird. Dabei fehlt aber gerade das Entscheidende: der paradoxe Tod des Hinzuführenden und die entsprechende Einschätzung der Sünde. Dies ist auch bei der Vorstellung des Mystagogen oder Seelenführers, den Perdelwitz (Mysterienreligion 86) herbeizieht, der Fall.

[4]) Holtzmann, Neutestamentl. Theol. II 315.

Erlebnis der wirksamen Gnade Gottes im Christus, hier nur mit ausdrücklicher Erwähnung seines letzten Grundes, an dem alles Heil und Leben der Gemeinde hängt.

Nach 1, 2 sind die Erwählten der Sprengung des Blutes Jesu Christi teilhaftig;[1]) sie ist und wird ihnen durch das Wirken des Geistes zugeeignet. Als alttestamentlicher Typus hierfür ist am ehesten an die Sprengung des Opferbluts an den Altar oder am großen Versöhnungstag ins Allerheiligste zu denken.[2]) Die Anschauung ist demzufolge diese: Jesus Christus hat sein Blut Gott geopfert, als Priester handelnd und als Opfer leidend in einer Person und einer Tat. Ist nun diese seine Opfertat durch Gott der Gemeinde zugeeignet, so ist damit erreicht, daß ihre Sünde gesühnt, daß sie mit Gott versöhnt ist. Aus dem von Gottes Zorn bedrohten Zustand der Unreinheit, Befleckтheit und Profanität ist sie gerettet, zur Gemeinschaft mit Gott und zum ihm wohlgefälligen Kult befähigt. Und zwar handelt es sich dabei um eine dauernde Wirkung seines Opfertodes, welche der Gemeinde ständig zugute kommt.[3])

---

[1]) Versteht man ῥαντισμός passivisch, so ist ein Besprengtsein mit dem Blute Jesu Christi ausgesagt. Dabei ist jedoch fraglich, ob der Genetiv αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ so ohne weiteres durch die Wendung „mit dem Blut Jesu Christi" wiedergegeben werden darf, wie dies meist geschieht. ῥαντισμός wird im Gegenteil aktivisch aufgefaßt werden müssen, als Akt des Besprengthabens, bezw. Sprengens. Dabei werden ῥαντισμός und αἵματος am besten näher verbunden, zum Begriff „Blutsprengung" vereinigt und Ἰησοῦ Χριστοῦ dann natürlich als Gen. subj. betrachtet. Dann bedeutet der ganze Ausdruck: Blutsprengung, die Jesus Christus vorgenommen hat, bezw. vornimmt. Nur bei dieser Auslegung kommt Ἰησοῦ Χριστοῦ in eine Linie mit θεοῦ πατρός und πνεύματος, ein Parallelismus, der doch wohl vom Verfasser des Briefs beabsichtigt ist.

[2]) Eher als an den Reinigungsritus, bei dem die Unreinen mit Wasser besprengt wurden. Schmitz (Die Opferanschauung . . . 236) findet in der Stelle die Parallele mit dem Tierblut in ihrer ganzen Plastik. Die von vielen Auslegern vertretene Beziehung auf den Bundesschluß (Ex. 24) ist nicht ausgeschlossen, doch nötigt die Zusammenstellung und Reihenfolge von ὑπακοή und ῥαντισμός dazu noch lange nicht, und die in Betracht fallende Grundstelle (Ex. 24, 8 LXX) verwendet für „besprengen" gerade nicht ῥαντίζειν, sondern κατασκεδαννύναι.

[3]) Vgl. Usteri, Beck. Wohlenberg betont diesen Gesichtspunkt geradezu auf Kosten der grundlegenden Tat Jesu Christi als Heilsmittlers; es könne

Die Versöhnung der Gemeinde mit Gott und ihre damit untrennbar verbundene Erlösung von den Sünden, beides mit- und ineinander durch den Tod Jesu Christi bewirkt, ist im 1. Ptbf., wie sich eben gezeigt hat, durch verschiedene Bilder beschrieben. Zu einem Gedankensystem ließen sie sich nicht zusammenfügen; so setzen sie offenbar auch keines voraus.[1]) Es ist keine Erlösungstheorie, welche im 1. Ptbf. zum Ausdruck kommen will,[2]) sondern sein Verfasser beruft sich auf die Heilswirkung des Todes Christi als auf eine Grundüberzeugung und bestimmte Erfahrung der Gemeinde, an welche er z. B. 1, 18 zur Begründung einer den ganzen Wandel der Gemeinde betreffenden Mahnung nur zu erinnern braucht (*εἰδότες ὅτι*).

Dieser Überzeugung wesentlich, den verschiedenen Bildern gemeinsam und im Text teilweise auch ausdrücklich hervorgehoben ist der schon ursprünglich in der Opferidee liegende Gedanke der Stellvertretung.[3]) Hier ist von unmißverständlicher Deutlichkeit *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* (3, 18), dann *ἡμῶν αὐτός* (2, 24);[4]) auch *ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ* und *οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε*

---

sich nicht hierum, sondern nur um die täglich von dem Christen zu vollziehende Selbstreinigung von Sünden handeln, indem er sich das (also doch!) ein für allemal zur Sühne vergossene Blut zum dauernden Reinigungsmittel dienen lasse.

[1]) So bemerkt Feine, Theol. des N. T.[2] 572 u. 570, die Opfervorstellungen im 1. Ptbf. fließen unklar ineinander über; die Vorstellungen über das Erlösungswerk seien nicht einheitlich und festgeprägt, sondern zeigen erweichte, fast fließende Formen. Ähnliche Eindrücke, wenn auch auf verschiedenen Standpunkten, geben Holtzmann und B. Weiß wieder. Knopf erklärt Komm. 118: „Die Gedanken sind eben nicht logisch scharf und logisch einwandfrei ausgesprochen ... Altpaulinische Worte und nachpaulinische, frühchristliche Theologie, die durch zeitgenössisches Judentum und überhaupt spätantikes Vorstellungsgut beeinflußt sind, brauchen keine scharfe logische Einheit zu geben."

[2]) Vgl. Feine, Theol. des N. T.[3] 508: „Die Vorstellungen über das Erlösungswerk Christi tragen keinen lehrmäßigen Charakter."

[3]) Was zwar von Beyschlag verneint, von B. Weiß und Holtzmann dagegen entschieden festgestellt wird.

[4]) „Man müßte für die absichtliche und nachdrückliche Zusammenstellung von *ἡμῶν* und *αὐτός* Auge und Ohr schließen, wollte man die Idee der Stellvertretung verkennen." Lechler, Ap. u. nachap. Zeit. 427.

enthalten die Stellvertretungsidee.[1]) In ihr ist ein Umtauschverhältnis angenommen, indem Christus auf sich nimmt und bis zur letzten Konsequenz durchkostet, was die Sünder, für die er eintritt, belastet und gefährdet, ihre Sünden und den durch sie veranlaßten Gerichtstod, während umgekehrt die durch ihn Vertretenen unmittelbar zu genießen bekommen, was sein Tod ihnen erwirkt, Freiheit von Schuld und Macht der Sünden und das normale Unmittelbarkeitsverhältnis zu Gott, damit auch ein neues, nunmehr gesundes Leben im Dienste der Gerechtigkeit. Der diese Solidarität setzende Tod Christi erscheint dabei als seine eigene Tat.

Dem buchstäblichen Wortlaute nach beziehen sich alle dahin gehenden Textaussagen auf die ὑμεῖς oder ἡμεῖς, bezw. auf die in der Adresse Angeredeten, also auf die Gemeinde. Sie ist es, welche die Frucht des Todes Christi genießt. Bedingung dafür ist also Zugehörigkeit zur Gemeinde, oder, was nach allem Bisherigen durchaus dasselbe ist, das Verhältnis des Glaubens zu Jesus Christus. Auffallend ist immerhin die so bestimmt objektiv gehaltene Fassung der Worte über die Heilswirkung des Todes Christi, für deren subjektives Erleben im Text keine Bedingung ausdrücklich genannt ist.

6. Die Taufe.

Die mannigfach gedeutete Stelle 3, 21 kann trotz ihrer Wichtigkeit für den Gemeindegedanken nur mit Vorsicht verwendet werden.

Zunächst ist klar ausgesprochen, daß die Taufe, genau eigentlich das zur Taufe verwendete Wasser oder der Vorgang des durchs Wasser Hindurchgebrachtwerdens, rettet. Wie in allen Stellen, wo σωτηρία vorkommt, wird an die endgültige messianische Errettung aus dem Gericht gedacht sein,[2]) parallel der Rettung der acht Seelen aus dem Gericht über die Ungehorsamen in den Tagen Noahs. Gemeinsam ist weiter allen

[1]) Daß mit dem letztgenannten Ausdruck schon nach Jes. 53 der Begriff strenger Solidarität und Stellvertretung verbunden ist, bestätigen die Auslegungen durch die Synagoge. Vgl. Wünsche, Die Leiden des Messias.

[2]) Vgl. schon S. 17 u. 21.

Auslegungen, daß der Begriff der Taufe in einer Beziehung zur Sünde steht. Zuerst ist gesagt, was die Taufe nicht sei; sie bedeutet nicht eine Beseitigung von Schmutz am Fleisch. Nun erwartet man eine Fortsetzung wie die: sondern eine Reinigung des inwendigen Menschen, der Seele; dies muß in der positiven Beschreibung der Taufe irgendwie liegen. Ἐπερώτημα wird nun aber sehr verschieden verstanden. Von „Angelobung eines guten Gewissens" kann nicht die Rede sein.[1]) Die Fassung „Bitte eines guten Gewissens" oder „Bitte um ein gutes Gewissen" kann nicht ohne Umweg und Inkonsequenz in der Texterklärung vertreten werden. Entweder wird das, was die Taufe als Rettung erscheinen läßt, als bereits vor der Taufe vorhanden vorausgesetzt, aber dann doch der Taufe zugeschrieben, was nicht angeht, man verstehe denn unter der Taufe nur eine liturgische Nachfeier der Erlangung eines guten Gewissens, wodurch aber σώζει entwertet wird. Oder die Behauptung, daß die Taufe rette, soll auf eine Erwägung gestützt sein, welche der vorliegende Text nicht zum Ausdruck bringt, so daß der Hauptgedanke als Voraussetzung an ihn herangetragen werden muß.[2]) Es geht ferner nicht an, aus einer „Ansprache" an Gott einen „Anspruch" des guten Gewissens an Gott zu machen[3]) oder

[1]) Mit Recht bemerkt B. Weiß, Petrin. Lehrbegriff 316, daß dann ἐπερώτημα ἀναστροφῆς ἀγαθῆς zu erwarten wäre.

[2]) So z. B. Knopf: das Wesentliche an der Taufe sei ein Bittgebet um ein gutes Gewissen, um Sündenvergebung, „das, wie der Verfasser als selbstverständlich annehmen darf, Erhörung bei Gott findet." Oder nach Wohlenberg „wird man es nicht für zu gewagt halten dürfen, ἐπερώτημα im Sinne eines erfragten oder erbetenen Gutes zu fassen, so daß συνειδήσεως ἀγαθῆς genit. exepeg. ist, besagend, daß jenes Gut eben ein gutes Gewissen sei." Vgl. auch Windisch, Taufe und Sünde 232.

[3]) Mit diesem deutschen Wortspiel verhüllt Althaus die Schwierigkeit; seine Deutung begründet er wie folgt: „Dadurch daß die Taufe die Stellung zu Gott verändert hat," — auch hier Voraussetzung des Wesentlichen — „verleiht sie dem Entsündigten ein Anrecht an Gott und bildet das bleibende Unterpfand und Siegel des ein für allemal hergestellten Heils und Gemeinschaftsverhältnisses mit ihm; insofern kann der Apostel die Taufe selbst als ein ἐπερώτημα εἰς θεόν bezeichnen." Heilsbedeutung der Taufe im N. T. 92.

an den „Anspruch auf ein gutes Gewissen gegen Gott" zu denken.[1])

Folgerichtig kann nur diejenige Auslegung sein, welche in *ἐπερώτημα* etwas findet, was dem Menschen entgegengebracht wird, „ein Geschenk von Gott her."[2]) „Denn ohne Zweifel schwebt dem Apostel der Gedanke vor, daß erst die Taufe ein gutes Gewissen als himmlische Frucht dem Reumütigen verleiht ... Das „gute Gewissen" kann ... nur als eine von der Taufe her dem Menschen zufließende Heilsgabe in Betracht kommen."[3]) Da nun die Bedeutung „Antrag" für *ἐπερώτημα* belegt ist,[4]) wird man am besten mit Schlatter übersetzen: „das Angebot eines guten Gewissens"; dann ist *συνειδήσεως ἀγαθῆς* mit *εἰς θεόν* zu verbinden.

Der Textgedanke wäre demnach der: die Taufe rettet, weil in ihr nicht etwa, als handelte es sich um ein gewöhnliches Bad, das Fleisch von Schmutz gereinigt wird, sondern weil durch sie dem Menschen ein gutes Gewissen gegen Gott angeboten bezw. geschenkt wird. Wer dieses Angebot nicht ablehnt,[5]) ist gerettet; er hat kein Gericht zu fürchten; denn

---

[1]) So überträgt Wohlenberg die in der Tat beachtenswerte Erklärung von Oekumenius: *ἐπερώτημα = ἀρραβών, ἐνέχυρον, ἀπόδειξις*, Unterpfand. Die Taufe als „Pfand" im Sinne bleibender Bestätigung des guten Gewissens gäbe einen erträglichen Sinn; aber wieso sollte *ἐπερώτημα* diese Wortbedeutung haben können?

[2]) So auch Knopf, trotz seiner Deutung von *ἐπερώτημα* als Bittgebet, vgl. S. 48, Anm. 2. Könnecke, Emendationen zu Stellen des N. T., Beitr. zur Förd. christl. Theol. II, 1908, I, 19 betrachtet *ἐπερώτημα* geradezu als sinnlos; es müsse ein anderes Substantiv dagestanden haben, welches Bewirkung oder Herstellung bedeutete (vgl. Wohlenberg 118, Anm. 82).

[3]) Wohlenberg. — Die Parallele zu *ἀπόθεσις* wird durch diese Auffassung nicht gestört; keines von beiden braucht das zu bezeichnen, was der Täufling bei der Taufe tut, bezw. nicht tut.

[4]) Cremer; Schlatter, Neutest. Theol. II. 189, Anm. 1, bezw. Theol. der Apostel 49, Anm. 1.

[5]) Man beachte, wie die ganze Stelle Leben gewinnt, wenn man sich das Angebot praktisch ausgesprochen denkt, analog der „Frage, welche ein Vertragschließender an den richtet, der den Vertrag oder Kontrakt eingehen soll," was nach Wohlenbergs Ansicht freilich „für unsere Stelle, da ein Handeln des Täuflings in Betracht kommt, nicht paßt."

er steht nunmehr vor Gott rein da, die Sünden sind ihm durch Gottes Entgegenkommen vergeben. Bei dieser Deutung liegt die Initiative in bezug auf die Rettung in der Taufe nicht auf Seiten des Menschen, sondern Gottes. So erscheint die Taufe weder nur als eine sinnbildliche Feier ohne die Vorstellung einer Wirkung von entscheidender Bedeutung, noch ist an eine magische Wirkung des Taufbades an sich, abgesehen vom persönlichen Handeln Gottes und des Menschen, gedacht, sondern das der Taufe wesentliche Angebot des guten Gewissens, bezw. der Sündenvergebung und völligen Erneuerung des Verhältnisses zu Gott, geht der Verkündigung des Evangeliums parallel. Die Taufe ist „Berufung" und gilt offenbar als deren entscheidender, das evangelisierende Wort vom Heil persönlich zuspitzender und, wenn der Hörer sich der Gnade nicht verschließt, auch das Heil dem einzelnen persönlich zusprechender und bestätigender Akt. Insofern läßt sich, wie die Exegese des Briefs es vielfach getan hat, jede Aussage über das grundlegliche Heilserlebnis unmittelbar zu der Taufe in Beziehung setzen, z. B. der Empfang des Geistes, die geschichtliche Verwirklichung der Erwählung, die erstmalige fundamentale Erfahrung der sühnenden und reinigenden Kraft des Blutes Jesu Christi, die Lebensbeziehung zum auferstandenen Herrn, die Eingliederung in die Gemeinde.

Daß die Taufe rettet, beruht auf der Auferstehung Jesu Christi, ohne daß dieser Zusammenhang im Text näher erläutert würde. Meist wird zur Auslegung der Parakletgedanke in irgend einer Form als Mittelbegriff herangezogen. Ferner ist die rettende Macht der Taufe auch vom Tode Christi abgeleitet gedacht; denn der Gedankenzusammenhang von 3, 17—22 ist doch wohl der, daß der Erfolg des Sterbens Christi zum Erweis der Behauptung von V. 17 aufgezeigt werden soll.

Die durch die Taufe Geretteten sind die ὑμεῖς, die Gemeinde. Sie besteht aus denen, welche in der Taufe ein gutes Gewissen empfangen, also Vergebung der Sünden erlangt haben und daher der Rettung aus dem Gericht gewiß und teilhaftig sind, eine Frucht des Todes, eine Wirkung der Auferstehung Jesu Christi. Wahrscheinlich schwingt bei dieser Kennzeichnung

der Bedeutung der Taufe, da bei der erwähnten alttestamentlichen Parallele die geringe Zahl der Geretteten hervorgehoben wird, auch im Blick auf die Gemeinde die schmerzliche Empfindung mit, daß sie im Vergleich mit der vom Gericht bedrohten Menschenwelt ein unverhältnismäßig kleines Häuflein ist.

7. Gottes Gnade im Leiden der Gemeinde.

Die Lage der Adressaten des 1. Ptbfs. ist stark dadurch bestimmt, daß sie durch ihre heidnische Umgebung schwer zu leiden haben. Darauf geht der Verfasser des Briefs liebevoll ein, haben ihn doch offenbar gerade ihre Leiden zu diesem Schreiben veranlaßt. Die Worte des Trostes und der Mahnung, welche damit zusammenhängen, nehmen daher in seinem Briefe einen breiten Raum ein. Hier sind die tröstenden Worte zu erörtern, welche sich auf die Leiden beziehen, sofern diese nicht selbstverschuldet, sondern eine Folge des Gehorsams gegen Gottes Willen sind.

Es scheint, daß viele der Bedrückten es „befremdlich" (4, 12) gefunden haben, daß sie, die durch Christus zur Herrlichkeit Gottes Berufenen, gerade als solche Schmach und Verfolgung auf sich nehmen mußten; das empfanden sie als einen quälenden Widerspruch. Da sie sich durch solche Betrachtungsweise ihr Los nur erschwerten und seine Versuchungskraft steigerten, ist es dem Verfasser des Briefs darum zu tun, ihnen die Größe und Seligkeit ihrer Berufung gerade auch im Leiden aufzuzeigen und sie aus dem Dunkel des Mißverständnisses heraus ans volle Licht ungetrübter Freude zu führen.

Die Schwere und Versuchungsmacht ihrer Leiden schwächt er in keiner Weise ab. Sie befinden sich in der Tat in einer Feuerprobe (4, 12; 1, 7), die zur heißen Versuchung für sie wird (4, 12), und durch die mancherlei Versuchungen in der gegenwärtigen Zeit werden sie betrübt (1, 6; 2, 19). Die Verfolgung, welche sie trifft, schaut er sogar als den Beginn des göttlichen Gerichts an (4, 17); schwer liegt dabei die gewaltige Hand Gottes auf ihnen (5, 6). Hinter den Anfechtungen als solchen sieht er als deren Erreger den in seiner Furchtbarkeit

nicht zu unterschätzenden Feind der Gemeinde, der einem Löwen vergleichbar, sie mit drohendem Gebrüll einschüchtern will und sucht, welchen er verschlinge; als Widersacher der Gemeinde im Rechtsstreit ruft er wohl auch das göttliche Recht gegen sie an (5, 8). So ist der Druck des Leidens als *πειρασμός* voll gewürdigt. Es handelt sich um einen Kampf von Willensmächten in seiner ganzen Wucht, Schwere und Tragweite.

Aber über diesem Ringen steht Gott, dessen Wille alles bestimmt; wer leidet, leidet nach seinem Willen (3, 17; 4, 19; 5, 6; vgl. 1, 6). Schon die Gesamtlage der Gemeinde in dieser Welt ist ja nichts anderes als die Kehrseite ihrer Erwählung durch den ewigen Liebeswillen Gottes, ist daher auch in sein Zuvorerkennen einbeschlossen (1, 1).[1]) Weil sie der Welt entnommen sind, erkennt die Welt sie auch nicht mehr als die ihrigen an. Sie sind und fühlen sich daher auf Erden als Fremdlinge, ein im Brief stark hervortretender Gedanke (*παρεπίδημοι* 1, 1; 2, 11; *πάροικοι* 2, 11; *παροικία* 1, 17). Sie haben hier kein Bürgerrecht, sondern die Stellung von Beisassen, welche nur geduldet werden, soweit sie sich den Gesetzen des Landes anpassen; sie gleichen den von auswärts gekommenen Fremden, die sich nur vorübergehend hier aufhalten.[2]) Mit dieser durch Gottes Rat und Wirken geschaffenen Lage der Gemeinde hängen ihre Leiden in dieser Welt notwendig und unentrinnbar zusammen.

Gott aber ist der treue Schöpfer, der die Seelen erschaffen hat, der sie auch erhalten will, dem man sie daher getrost anvertrauen darf (4, 19). Will er, der Vater, ihr Leiden, — dieser Schluß wird den Lesern nahegelegt — so muß auch ihr Leiden ein Gut, eine Gabe seiner Güte sein. So kann es denn nicht überraschen, wenn unschuldiges Leiden vielleicht geradezu Gnade (bei Gott) genannt wird (2, 19 f.).[3]) Auf

---

[1]) Vgl. besonders Wohlenberg und schon S. 24.

[2]) Das bildliche Verständnis der Ausdrücke ist in 1, 17 und 2, 11 deutlich, daher auch für 1, 1 wahrscheinlich.

[3]) Diese Deutung von *χάρις* ist allerdings bestritten; denn V. 20ª erscheint den beiden ihn umschließenden Sätzen parallel, und *κλέος* entsprechend soll *χάρις* mit Wohlgefallen, bezw. Wohlgefälligkeit, wohlgefällig

jeden Fall wird die Auffassung des Leidens der Gemeinde als göttlicher Wohltat durch verschiedene Aussagen des Briefes begründet.

Einmal dient es zur Bewährung des Glaubens, als Prüfungs- und Erprobungsmittel (1, 7). Weil es den Glauben auf die Probe stellt, bezw. ihm zur Bewährung verhilft, ist es überaus wertvoll, kostbarer als das vergängliche Gold.[1]) Nur der durch die Prüfung hindurchgegangene und dadurch vollendete Glaube findet ja dann auch die Anerkennung des Richters.

Ferner wirkt das Leiden von der Sünde lösend (4, 1 f.).[2]) Wer im Kampf gegen die Sünde Leiden auf sich nimmt, „tritt

zu übersetzen sein; so Hofmann, B. Weiß, Weizsäcker, Wohlenberg. Knopf verbindet beide Deutungen: „was Gnade bei Gott ist, Gnade bei Gott findet." Ersteres mag eher in V. 19, letzteres eher in V. 20 gemeint sein. Die Erklärung, nicht das Leiden selbst, nur die Kraft zum Aushalten desselben sei als Gnade gedacht, so Schott, v. Soden, schränkt den Gedanken des Textes zu sehr ein. Wird die Übersetzung „Gnade" vorgezogen, so Schlatter, Windisch, dann ist der Gedanke als Parallele zu Hebr. 12, 6 zu verstehen: Leiden als Erweis von Gottes Gunst und Liebe; vgl. auch Phil. 1, 29: *ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ ... πάσχειν*. V. 20[a] wäre dann nur durch *πάσχων ἀδίκως* angeregt zu denken. Auf keinen Fall ist es berechtigt zu sagen, *χάρις* in der Bedeutung Gnade gebe keinen erträglichen Sinn; so B. Weiß, Petrin. Lehrbegriff 194, Anm. 1.

[1]) *Δοκίμιον* kann als Neutrum des von Deißmann (Neue Bibelstudien 86 ff., vgl. Cremer, Wohlenberg) nachgewiesenen Adjektivs *δοκίμιος* = durch Läuterung hindurchgegangen, schlackenfrei aufgefaßt werden. Es wird dann wiedergegeben durch „Echtheit" oder „die Tatsache, daß euer Glaube erprobt und echt erfunden ist" oder „das Probehaltige, also der Glaube der Christen, sofern und soweit er sich als probehaltig erweist" (Wohlenberg). Doch läßt sich auch einfach die gewöhnliche Bedeutung von *δοκίμιον* annehmen. Es ist dann nur zu beachten, daß der Verfasser sich durch den Begriff Gold in seinem Gedankengang weiterführen ließ, so daß er, von *διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου* an, das Gold allerdings nicht mehr mit dem Leiden, sondern nun mit dem erprobten Glauben vergleicht. Den Gedanken, daß die Leiden als solche etwas Wertvolles seien, findet Wohlenberg gar zu seltsam.

[2]) Die Auslegung von *ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας* muß davon ausgehen, daß dieses Sätzchen die Aufforderung in V. 1[a] begründen soll (*ὅτι*); es muß ein Motiv enthalten, das auch Christus zum Leiden bewogen hat. Nun ist von 3, 18 an am Erfolg seines Leidens gezeigt worden, daß es die Wirkungsmacht der Sünde gebrochen hat. Einen dementsprechenden Segen haben die Christen von ihrem Leiden.

das Fleisch und die Sünde unter sich;" er ist mit der Sünde fertig, hat sich von ihr gelöst. „Die Bereitschaft zum Leiden und die Lust zur Sünde schließen sich aus; wo das eine Begehren ist, hat das andere nicht Platz."[1]) Das um Gottes willen zu übernehmende und durchzukostende Leiden bietet also der Gemeinde die Gelegenheit zu entschlossener, des Erfolges gewisser Absage an die Sünde. Es wird ebenso zum wirksamen Missionsmittel im Dienst der Gemeinde an der Welt (vgl. III 4).

Die bei der willigen Annahme der von Gott über die Gemeinde verhängten Leidensschicksale betätigte, demütige Beugung unter Gottes Walten eröffnet endlich der Gemeinde die bestimmte Aussicht auf die der Verheißung entsprechende Erhöhung durch Gott, wann die Zeit dafür gekommen sein wird (5, 6). Das Leiden bereitet die Gemeinde zum Empfang der Herrlichkeit bei der Offenbarung Jesu Christi zu (1, 7; 4, 13). Es gereicht ihr also in keiner Weise zum Schaden, sondern nur zum Gewinn.

Die Zuversicht, daß Gottes Wille ihr Geschick bestimme, schließt nun auch die Gewißheit in sich, daß Gott selbst (*αὐτός* 5, 10) den Versuchten den Sieg über die Anfechtung schenkt. Auf ihn, dessen gewaltige Hand sie spüren, dürfen sie ja alle ihre Sorgen werfen im Bewußtsein, daß er sich um sie kümmert (5, 7), was im Leiden von besonderer Bedeutung ist. Seine Augen sind auf die Gerechten gerichtet, seine Ohren hören auf ihre Bitten (3, 12). Christus ist ihr Hirt, der sich um ihre Seelen fürsorglich und schützend annimmt (2, 25). Bringt ihnen die Gegenwart, die Zeit bis zur vollen Offenbarung ihrer Rettung, auch noch mancherlei Anfechtung, so werden sie doch in Gottes Macht bewacht und bewahrt vor aller Feindesmacht (1, 5). Weil er es ist, der sie berufen hat, so ist ihnen damit auch die Gewähr gegeben, daß sie durch alle Gefahren und Schwierigkeiten hindurch ihr Ziel erreichen werden; denn jede Gnade, die dazu nötig ist, ist bei ihm für

[1]) Schlatter. — Ganz genau ist die Parallele mit dem Leiden Christi freilich bei keiner Auslegung. — Die Deutung auf ein „geistliches Sterben", so Hofmann, Schott, vgl. auch Wohlenberg, ist durch *σαρκί* ausgeschlossen.

sie bereit. Er wird sie ausrüsten, völlig instand setzen, sie stützen, damit sie sichern Halt haben und nicht wanken und fallen, sie stärken, damit sie der Macht der Widerstände nicht erliegen, sie gründen, d. h. ihnen unbedingt sicheren Stand verleihen auf tragfähigem Fundament. So kann nichts sie verderben; ihr Heil ist verbürgt durch Gottes ewige Macht (5, 10 f.). Zudem ruht ja auf ihnen, sie gerade im Leiden stärkend und beseligend, Gottes Geist (4, 14).

Als Bedingung zum Überwinden der Anfechtung von seiten der Christen erscheint einzig ihr Glaube. Durch den Glauben werden sie in Gottes Macht zur Rettung bewahrt (1, 5). Im Glauben fest vermögen sie dem drohenden Widersacher erfolgreich zu widerstehen (5, 9). Überhaupt tritt in den Aussagen über das Leiden der Gemeinde die entscheidende Bedeutung hervor, welche der Verfasser von 1. Pt. dem Glauben beilegt. Wird nur der Glaube der Gemeinde bewährt und gestählt, geschehe dies auch durch Trübsal und Anfechtung aller Art, so ist das für die Gemeinde lauter Gewinn. Die Versuchung kommt für sie grundsätzlich nur als Gelegenheit zur Bewährung in Betracht; die an Christus Glaubenden fallen nicht.

Auf Grund alles dessen ist es begreiflich, daß der Verfasser des 1. Ptbfs. die Gemeinde auffordert, sich durch das Leiden nicht befremden zu lassen, sondern sich desselben geradezu zu freuen (4, 12 f.). Eben an dieser Stelle weist er denn auch auf den letzten Grund des Leidens der Gemeinde hin; es ist ihr Anteil an den Leiden des Christus. Hier handelt es sich keineswegs nur um die Nachfolge des für die Gemeinde vorbildlichen Leidens Christi; κοινωνεῖτε besagt mehr als dies, und der Ton liegt auf καθό und χαίρετε. Der Sinn des Satzes wird sein: In dem Maß, als ihr leidet — und Leiden der Gemeinde ist ja, nach der gemeinsamen Überzeugung des Schreibers und der Leser, Anteil an den Leiden des Christus, also Grund zur Freude — freuet euch![1]) Analog ist 5, 1 zu

[1]) Weniger paßt in den Zusammenhang innerhalb des Satzgefüges von 4, 12 f. v. Sodens Deutung: In dem Maß, als euer Leiden Anteil an den Leiden des Christus ist, im Gegensatz etwa zu selbstverschuldetem Leiden, was sachlich ja im 1. Ptbf. durchaus denkbar wäre, vgl. V. 15 ff.

verstehen; denn aus ὁ καὶ . . . κοινωνός kann geschlossen werden, daß in μάρτυς neben der gewiß angedeuteten Augenzeugenschaft die Vorstellung der Leidensgemeinschaft mit Christus mitvorhanden ist; zu vergleichen ist auch ἐν ὀνόματι Χριστοῦ 4, 14 und ὡς Χριστιανός 4, 16; auch 1, 11 kann hier in Frage kommen.

Die Gemeinde leidet demnach nicht, obwohl, sondern gerade weil sie die Gemeinde des Christus ist. Das Leiden bedeutet geradezu ein normales, ja wesentliches und konstituierendes Merkmal der Gemeinde. Darum nimmt der Verfasser des Briefes, und wohl nicht nur auf Grund einer Menge von Einzelnachrichten, bestimmt an, daß nicht nur einzelne (οἱ πάσχοντες 4, 19), wenn es sein muß (1, 6), leiden, sondern daß die ganze Bruderschaft in der weiten Welt dieselbe Art und dasselbe Maß von Leiden (τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων) zu ertragen, bezw. als Tribut ihres Christenstandes zu „entrichten" hat (5, 9).[1])

Leidet die Gemeinde aber zufolge ihrer Gemeinschaft mit Christus, so stellt das Leiden ihre Berufung zur Herrlichkeit nicht in Frage, sondern bedeutet einen notwendigen Erweis derselben. Ob man nun jenen Gedanken im 1. Ptbf. buchstäblich finde oder nicht (vgl. χάρις 2, 19 f.), auf jeden Fall ist das die Überzeugung des Verfassers, mit welcher er die Leidenden tröstet, daß die Gemeinde gerade auch im Leiden die volle Gnade Gottes im Christus erlebt. Die Leser sollen sich darin nur nicht schwankend machen lassen (vgl. 5, 12).

8. Das Wachstum des neuen Lebens.

Diejenigen, welche an Christus glauben, die in einem grundlegenden Erlebnis „geschmeckt haben, wie gütig der Herr ist", verlangen als eben geborene Kindlein[2]) ganz naturgemäß nach der Milch, der Nahrung, durch die sie wachsen (2, 2 f.).

[1]) Letztere Übersetzung von ἐπιτελεῖσθαι empfiehlt Wohlenberg.

[2]) Schwerlich: „wie" eben geborene Kindlein. Vgl. bes. Knopf: „Die Vorstellung von der Wiedergeburt beherrscht den ganzen Zusammenhang." Ein Analogon, an das Reitzenstein (Hellenist. Mysterienreligionen 59) und Perdelwitz (Mysterienreligion 67) erinnern, ist der Milchtrank bei der Weihe zum Mysten.

Das neue Leben kann und muß wachsen; nur so erreichen die Wiedergeborenen die endgültige Rettung.[1]) Als die hierzu notwendige und auch vorhandene, unverfälschte (vielleicht auch: „vernünftige") Nahrung gilt offenbar das Wort.[2]) Damit steht der Gedanke in enger Verbindung mit dem vorhergehenden Text: Dasselbe Gotteswort, welches die Christen wiedergeboren hat, schafft in ihnen als die einzig entsprechende, gesunde und bekömmliche Nahrung auch stetes Wachstum.

In V. 3 tritt an die Stelle der Milch, jetzt nicht mehr dem Bild, aber einem Zitat entsprechend, „der Herr", unter dem nach V. 4 Christus zu verstehen ist. Im Wort haben die Christen seine Güte geschmeckt, „eine persönliche und sozusagen sinnlich wahrnehmbare Erfahrung davon gemacht",[3]) nehmen ihn selbst also wohl auch fortgehend mehr und mehr in sich auf. Daß die Vorstellung wirklicher Nahrungsaufnahme auch an dieser Stelle noch vorliegt, beweist die kaum zufällige Weglassung von ἴδετε aus Ps. 34, 9. „Der himmlische Christus ist die pneumatische Nahrung der neugezeugten, wiedergeborenen Christen."[4])

So erscheint denn das Glaubenserlebnis aller, die zur Gemeinde gehören, nicht nur als ein andauerndes, sondern auch

---

[1]) Der Satz ist zwar eine Aufforderung, zeigt aber auch in der Form des Imperativs die Anschauung des Verfassers, wodurch und zu welchem Ziel hin das innere Leben der Gemeinde wächst.

[2]) Die Deutung von λογικός an dieser Stelle ist vielumstritten. Neben der Übersetzung „vernünftig" = der Natur der Sache entsprechend, oder: auf dem geistigen Gebiet vernünftigen Denkens liegend, dem Geist als Nahrung dienend, kommt wohl am wahrscheinlichsten diejenige in Betracht, welche λογικός von λόγος = Wort ableitet: die Milch, wie sie im Wort zu finden ist; so z. B. Windisch. Unter der Milch wesentlich das Wort zu verstehen, ist jedoch auch bei anderer Deutung von λογικός als der letztgenannten durchaus möglich, vgl. z. B. Wohlenberg.

[3]) Wohlenberg.

[4]) Knopf. Daß die sprachlichen Bilder des Textes nicht überall zu anschaulichen Vorstellungsverbindungen gepreßt werden dürfen, ist selbstverständlich. „Den Herrn selbst als gekostete Milch vorzustellen", ist freilich „eine geschmacklose Zumutung". Man denke aber an die Mysteriensprache (vgl. Perdelwitz a. a. O. 56 ff.; Reitzenstein a. a. O. 181) und an die Eucharistie. Vgl. schon S. 56 Anm. 2.

als ein fortschreitendes, an innerer Kraft zunehmendes, den Glaubensbesitz mehrendes. Dies ist auch deshalb für das Leben der Gemeinde wichtig, weil dem positiven Wachstum als negative Seite die Ausscheidung aller die Gemeinschaft störenden Liebllosigkeiten entspricht (2, 1). Auch 5, 10 (vgl. schon S. 55) hat einen inneren Fortschritt der Gemeinde als gottgewirkt im Auge; insbesondere liegt in *καταρτίζειν* der Begriff des völlig Zurechtbringens und vollendenden Fertigstellens. Ebenso ist im Segenswunsch der Adresse (1, 2) für die Gemeinde an eine Mehrung von Gnade und Frieden als Inbegriff der göttlichen Gabe und zwar bis zum „Vollwerden" gedacht.

9. Zusammenfassung.

Im Rückblick auf die Aussagen des 1. Ptbfs. über den die Gemeinde konstituierenden Heilsbesitz läßt sich festlegen, daß es sich dabei offenbar nicht um Theorien, sondern um praktische Überzeugungen, unmittelbare Gewißheiten handelt, welche der Verfasser mit den Lesern teilt. Dies bestätigt sich auch äußerlich dadurch, daß, wie sich gezeigt hat, die einzelnen Bilder, mit denen das Glaubenserlebnis beschrieben ist, ineinandergreifen. Es ist eben im letzten Grunde ein und dasselbe Erlebnis, ob nun von der Erwählung oder von der Wiedergeburt, vom Geistbesitz oder vom Priestertum, von der Sündenvergebung oder vom Leiden, vom Wachstum des inneren Lebens oder von der Rettung gesprochen wird, nämlich die Erfahrung der mächtig wirksamen, schöpferisch erneuernden, unbeschränkten Gnade Gottes, das Friedensverhältnis der vollen Gemeinschaft mit dem Vater Jesu Christi schon in der Gegenwart, ausgewirkt im Geiste, begründet auf den Tod Christi.

Dieses Erlebnis ist ein Glaubenserlebnis; denn als seine Bedingung erscheint durchgängig, meist ausdrücklich hervorgehoben, der Anschluß des Glaubens an Jesus Christus. Mit diesem Glauben, der die Gemeinde konstituiert, ist ihr auch das Erlebnis der Gnade Gottes mit dem ganzen Reichtum seiner Gaben unmittelbar gegeben.

III. Der Beruf der Gemeinde.

1. Der Dienst Gottes.

Die Gemeinde ist Gottes Volk, von ihm zum Eigentum erworben. Damit ist sie von der Knechtschaft unter den Willen der Menschen befreit. Aber diese ihre Freiheit dürfen die Christen nicht als Decke für die Bosheit mißbrauchen; sie bedeutet nicht Ungebundenheit. Denn sie besitzen sie nur, indem sie Gottes Knechte sind (2, 16; vgl. 4, 10: *οἰκονόμοι*), d. h. dazu berufen, in Gottes Dienst zu stehen und sich allein von seinem Willen bestimmen zu lassen. So ist denn auch Gehorsam als Zweck ihrer Erwählung bezeichnet (1, 2), und weil sie Gottes Kinder sind, ist es auch ihre Pflicht, sich als Kinder des Gehorsams zu bewähren (1, 14). Die Zeit, die sie noch im Fleisch verleben, sollen sie einzig dem Willen Gottes leben; daß damit auch der Götzendienst für sie abgetan sein muß, ist selbstverständlich (4, 2 f.). Kann der Verfasser von 1. Pt. eine von ihm gegebene Mahnung als Ausdruck des Willens Gottes (2, 15 vgl. 3, 4, auch etwa 2, 20) oder „des Herrn" (2, 13) bezeugen, so erscheint sie ihm genügend motiviert für die Gemeinde.

1, 15 f. wird die Verpflichtung des Volkes Gottes mit dem Grundgesetz für Israel wiedergegeben. Weil Gott selbst heilig ist, sollen auch die von ihm Berufenen heilig werden in ihrem ganzen Wandel; von jeglicher Unreinheit geschieden, sollen sie sich in ihrer ganzen Lebensführung als Gott zugehörig erweisen. Ähnlich lautet 3, 15: heiligt den Herrn, den Christus (oder: als Herrn den Christus) in euren Herzen; gemeint ist damit ein so völliges inneres Durchdrungensein von der ehrfurchtsvollen Anerkennung seiner *κυριότης*, daß Menschenfurcht dadurch ausgeschlossen ist (V. 14) und sie in steter Bereitschaft sind, ihrer Bekenntnispflicht treu nachzukommen, was für Folgen das auch

mit sich bringen mag. Gott soll die Gemeinde fürchten, ihn allein (2, 17). Weil sie den als Vater anrufen, der auch ihrer Sünde unparteiisch widersteht, gilt es in der noch versuchungsreichen Zeit der Fremdlingschaft in Furcht zu wandeln (1, 17; vgl. 2, 18; 3, 2. 15). 5, 6 wird demütige Unterwerfung unter Gottes starke Hand gefordert, ein sich Ergeben in sein Walten, in die von ihm gesetzten Schranken und Leiden in dieser Welt; Selbstüberhebung fordert Gottes Gegnerschaft heraus (V. 5).

Das Ziel ihres Daseins und Handelns, dem die Gemeinde völlig hingegeben sein soll, ist die Verherrlichung Gottes. In diesem Sinne ist sie auch als seine Priesterschaft dargestellt, deren Aufgabe es ist, geistliche, ihm wohlgefällige Opfer darzubringen (2, 5. 9). Was hierunter des näheren verstanden ist, kann dem Text nicht mit voller Sicherheit entnommen werden. Von einer rein kultischen, von der gewöhnlichen Praxis des Lebens isolierten Aufgabe der Gemeinde ist jedenfalls nirgends und auch hier zum mindesten nicht ausdrücklich die Rede. Mögen zu den geistlichen Opfern die geistgewirkten Gebete, Lobgesänge u. dergl. gehören — gebetet wird in der Gemeinde, auch in den Familien selbstverständlich (4, 7; 3, 7) — so doch wohl ebenso wie die Anbetung das gottgeweihte Handeln in den natürlichen Beziehungen des Lebens.[1]) In dieselbe Richtung weist 2, 9: die Gemeinde ist Gottes auserwähltes Volk, damit sie seine herrlichen Eigenschaften, seine „Trefflichkeiten", bezw. die sein Wesen offenbarenden Taten laut verkünde. Weil sie Gottes Größe und Gnade an sich selbst erlebt hat und erfährt (V. 9[a] u. 10), ist es ihr Beruf, Gott zu bezeugen in der Welt. Dieser Dienst und diese Verantwortlichkeit umfaßt all ihr Tun. Der löbliche Wandel unter den Heiden (2, 12, vgl. 3, 1), der Grund, weshalb, und die Art, wie der Christ leidet (4, 15 f.), auch der gegenseitige Dienst der Christen in der Gemeinde (4, 10 f.): was immer durch die Gemeinde geschieht, soll zur Bezeugung und zum Preise Gottes dienen.

---

[1]) Vgl. B. Weiß, Petrin. Lehrbegriff 128; Kögel, Gedankeneinheit des 1. Ptbfs. 142; Schmitz, Opferanschauung 235; Schott, Beck, Schlatter.

Alle diese Forderungen sind an die ganze Gemeinde gerichtet. Alle ihr Zugehörigen ohne Ausnahme sind zum Dienst Gottes berufen; alle sind seine Sklaven, seine Arbeiter. Ihr Werk besteht darin, daß sie durch ihr ganzes Sein und Tun Gott darstellen und verherrlichen. Nicht ihre eigene Seligkeit erscheint als ihr letztes Ziel, sondern daß Gott geheiligt, sein Wille getan, sein Ziel erreicht werde. Was der 1. Ptbf. von der Gemeinde für Gott verlangt, ist ganze Hingabe, völlige Liebe.

Die Ansicht, die Liebe zu Gott trete im 1. Ptbf. ebenso zurück, wie die Furcht wieder hervortrete,[1]) verkennt daher den wirklichen Tatbestand. Sie bringt jedoch den charakteristischen Grundton aller erwähnten Imperative zur Geltung: die demütige Beugung der Gemeinde unter den Willen Gottes, das alles bestimmende Bewußtsein und tiefe Empfinden der Verantwortlichkeit gegenüber dem göttlichen Herrn und Richter, der doch ihr Vater ist: „Unterordnung ist eine solche Liebe, die sich mit der Furcht verbindet.“[2])

2. Die Reinigung der Seele.

1, 22 werden die Leser aufgefordert, ihre Seelen im Gehorsam der Wahrheit zu reinigen.[3]) Sie dürfen sich den früheren Begierden nicht mehr anpassen; die Lebensart der Heiden muß für sie der Vergangenheit angehören (1, 14; 4, 2 f.). Und zwar ist es deshalb eine Notwendigkeit für sie, sich der fleischlichen Begierden zu enthalten, weil diese gegen die Seele Krieg führen (2, 11), dieselbe also vernichten würden, wenn sie die Oberhand gewönnen — das gerade Gegenteil von der Rettung der Seelen (1, 9), welcher die Christen doch zustreben, und zugunsten derer alle sarkische Nachgiebigkeit schwinden muß. Der Ernst im Kampf gegen die Begierden und gegen

---

[1]) B. Weiß, Petrin. Lehrbegriff 171; vgl. Weinel, Bibl. Theol. d. N. T. 412, 542.

[2]) Lütgert, Liebe im N. T. 257.

[3]) Bezw. die vollzogene Reinigung in Bruderliebe umzusetzen. Doch scheint der Ton des Imperativs von *ἀγαπήσατε* auch in *ἐγνικότες* nicht ganz zu fehlen.

die Versuchung zum Abfall verlangt von der Gemeinde eine entschlossene Zucht über sich selbst, Nüchternheit, Besonnenheit und Wachsamkeit, ein seiner selbst klar und mächtig Bleiben, ein stetes Gestimmtsein zum Gebet (1, 13; 4, 7; 5, 8). So gilt es rüstig, gesammelt, mit möglichster Beseitigung von Hindernissen der Offenbarung Jesu Christi entgegenzugehen. Ein derart ethisch bestimmtes, das ganze Wesen disziplinierendes, vollkommenes, ungebrochenes Hoffen auf die Gnade, welche ihr der kommende Christus bringt, ist der Beruf der Gemeinde (1, 13;[1]) vgl. 3, 3 f.).

Die Scheidung von den Begierden ist Gehorsam gegen Gott (1, 14, vgl. V. 22), dessen Wille im Gegensatz zu ihnen steht (4, 2). Sie gehört daher auch zu der Aufgabe, welche die Gemeinde der Welt gegenüber hat (2, 11 vgl. 3, 1—4). Sie bildet jedoch ebenso eine wesentliche Bedingung für die gottgewollte Gestaltung des Lebens und Verkehrs innerhalb der Gemeinde; denn sie ermöglicht die Bruderliebe, von welcher vorausgesetzt wird, daß sie nur aus einer gereinigten Seele entspringen kann (1, 22). Alle Selbstzucht ist demnach zugleich als Dienst an Gemeinde und Welt betrachtet; auch sie erscheint daher als eine Forderung der Liebe. Dieselbe Gedankenverknüpfung findet sich 2, 1 f.: dem notwendigen Wachsen zur Rettung hin geht das Ablegen alles lieblosen und unwahren, die Gemeinschaft störenden Wesens parallel (vgl. schon S. 57 f.).

3. Die Bruderliebe.

Weil die einzelnen Christen ihr Leben aus Gott haben, sind sie dadurch vereint zu inniger Bruderschaft. Darum ist die Grundregel für das Verhalten der Gemeindeglieder zueinander die Bruderliebe (2, 17; 1, 22; 3, 8).[2]) Sie wird von jedem allen andern gegenüber erwartet. Sie soll nicht er-

---

[1]) *τελείως* kann statt mit *ἐλπίσατε* auch mit *νήφοντες* verbunden werden; so Hofmann, Windisch, Wohlenberg.

[2]) „Dem heidnischen Sprachgebrauch lag eine derartige Ausdehnung des Begriffs *φιλάδελφος, φιλαδελφία* durchaus fern; er führte dort nicht hinaus über die Grenzen blutsgeschwisterlicher Liebe. Vgl. die Monographie Plutarchs *περὶ φιλαδελφίας*." Wohlenberg 47.

zwungen sein, sondern von Herzen kommen (vgl. auch den Liebeskuß 5, 14), nicht falsch, sondern ungeheuchelt sein, der Wahrheit entsprechend. Ihre Reinheit und Kraft soll sich darin bekunden, daß die Gemeinde alle Äußerungen der Lieblosigkeit, gleichsam die „schädlichen Waffen oder Werkzeuge, die zu behalten und zu gebrauchen, sich mit jener Bruderliebe nicht verträgt,“[1]) ohne Ausnahme entschlossen ablegt (2, 1: *πᾶσαν, πάντα, πάσας*), nämlich Bosheit, Trug, Heuchelei, Neid, Verleumdung. 4, 8 (vgl. 1, 22) wird auf die Beharrlichkeit der Liebe der Nachdruck gelegt; indem die Gemeinde in der Liebe nicht ermattet, sondern sie anhaltend macht, rüstet sie sich auf das nahende Ende. Die Gemeinschaft der Glieder soll sich darin zeigen, daß sie, nach demselben Ziel strebend, gleichgesinnt, ferner mitleidig und barmherzig gegeneinander sind, und daß sie nicht Böses mit Bösem vergelten, d. h. einander in vergebender Geduld tragen (3, 8 f.).[2])

Besonders stark betont ist die Demut im Verhältnis der Brüder zueinander (3, 8; 4, 9—11; bes. 5, 5). Jeder soll alle andern ehren (vgl. 2, 17) und sich ihnen unterordnen. Plastisch wird diese Mahnung durch das Bild des Sklaven veranschaulicht, der sich den Schurz umbindet, um sich zur niedrigen Arbeit bereit zu machen: gerade auf den geringen Dienst soll die Liebe gerichtet sein, und nur mit der Demut angetan, steht man unter Gottes Gnade. Die Gabe, welche der einzelne von Gott empfangen hat, darf er nicht unbenützt lassen oder zu seiner eigenen Lust und Ehre mißbrauchen; er soll sie zum wirksamen Dienst an den Brüdern verwenden. Wer die Gabe des Redens hat, soll so reden, daß die Gemeinde wirklich Gottesworte zu hören bekommt; so dient er ihr mit seinem Wort. Die *διακονία* im engeren Sinne, die hilfreiche Fürsorge für Arme, Kranke u. s. f. wird dadurch zum tatsächlichen Dienst, daß Kraft aus Gott darin ausgewirkt und zu seiner Ehre verwendet wird. Auch die gegenseitige Gastfreundschaft wird allen

---

[1]) Wohlenberg.

[2]) V. 9 wird sich nicht ausschließlich auf das Verhalten gegenüber der Welt, sondern überhaupt allen Menschen gegenüber beziehen.

(bezw. allen Einzelgemeinden) empfohlen; sie soll nicht mit Murren geübt, nicht als Last empfunden werden, eine in Verfolgungszeiten schwerwiegende Forderung.

Der einheitliche Wille, den der 1. Ptbf. nach alledem von der Gemeinde sich (der Gemeinde) selbst gegenüber verlangt, ist demnach die Liebe als Willensgemeinschaft aller mit allen (vgl. *ἀλλήλους* 1, 22; *πάντες ὁμόφρονες* 3, 8; *τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην* 4, 8; *εἰς ἀλλήλους* 4, 9; *ἕκαστος . . . εἰς ἑαυτοὺς . . . διακονοῦντες* 4, 10; *πάντες δὲ ἀλλήλοις* 5, 5). Und zwar ist ihre Verwirklichung nicht auf die Innerlichkeit beschränkt gedacht, sondern als das ganze Lebensgebiet umfassend. Die Aussagen des 1. Ptbfs. über die Stellung der Gemeinde zur Ehe — hier käme zunächst die Familie innerhalb der Gemeinde in Betracht — und zu den sozialen Standesunterschieden, sowie das Verhältnis von Gemeinde und kirchlichem Amt zueinander, für die Gestaltung des Gemeinschaftslebens äußerst wichtige Fragen, sollen gesondert erörtert werden (siehe Abschnitt IV u. V). Hier sei aber schon zum voraus angedeutet, daß auch in diesen Beziehungen alles unter die Norm der Liebe gestellt ist. Nach allen Seiten hin gilt, daß der einzelne sich selbst, seinen inneren und äußeren Besitz, seine Stellung, seine besonderen Gaben und Verhältnisse, für die Gesamtheit fruchtbar zu machen berufen ist, und diese wiederum wird dazu angeleitet, für den einzelnen zu sorgen, ihm zu helfen, ihn in seiner besonderen Stellung gemäß seinen besonderen Verhältnissen zu stärken. Ein Verhältnis vollkommener Solidarität. Konflikte zwischen Gemeinde und einzelnem Glied müßten dadurch zur Unmöglichkeit werden.

Wenn die Gemeinde diese Bruderliebe übt, tut sie auch den Willen Gottes. Indem ein jeder dem andern mit seinen Gaben dient, erweist er sich als guter Haushalter der Gnade Gottes und verherrlicht Gott. Indem ferner der einzelne die Lieblosigkeit ablegt, reinigt er auch sich selbst und sorgt mit für sein eigenes Wachstum und seine persönliche Rettung. Endlich gehört die Bruderliebe auch zum löblichen Wandel, den die Gemeinde den Heiden vorzuleben schuldig ist.

4. Die Verpflichtung der Gemeinde gegenüber der Welt.

Die Gemeinde ist dazu berufen, Gottes Herrlichkeit zu verkünden. Das Ziel, das sie dabei im Auge haben muß, ist nicht allein der Preis Gottes, sondern auch die Bekehrung der Heiden.

Wie die Gemeinde selbst durch Evangeliumsverkündigung entstanden ist (vgl. I 2), so erscheint zunächst das Wort als Mittel der Evangelisation (3, 1). Dabei kommen nicht allein der Apostel und der Charismatiker, welcher in der Gemeindeversammlung spricht, in Betracht. Alle sollen bereit sein, die Hoffnung der Gemeinde zu verteidigen, und zwar jedem gegenüber, welcher deswegen von ihnen Rechenschaft fordert (3, 15). Diese ihre Bekenntnispflicht ist eine unbedingte. Es würde auf eine praktische Nicht-Anerkennung, eine Entheiligung des Christus hinauslaufen, wenn sie sich aus Feigheit der Bezeugung der Wahrheit in schwierigen Lagen entziehen würden. Umgekehrt darf die Hoffnung der Gemeinde aber auch nicht in scharfem Ton und hochfahrendem Auftreten verteidigt werden; dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor dem Herrn gemäß soll die Apologie mit Sanftmut und Furcht geschehen (3, 14 f.).

Das Wort hat aber nur dann Sinn und Wert, wenn die Christen ein gutes, unbelastetes Gewissen haben auf Grund eines guten Wandels (3, 16). Auf den „Wandel" der Gemeinde wird im 1. Ptbf. der größte Nachdruck gelegt (vgl. 1, 15. 18; 2, 12; 3, 1. 2. 16), offenbar mit Rücksicht auf die vom Brief vorausgesetzte Lage der angeredeten kleinasiatischen Gemeinden. Die Verkündigung der Heilsbotschaft hat bereits eine Scheidung hervorgerufen; viele haben die Berufung zu Gott durch das Wort abgelehnt; die Gemeinde wird verleumdet und bedrückt. Unter diesen Umständen wird der Wandel der Christen zum vornehmsten Missionsmittel. Die Welt soll zu sehen bekommen, was sie nicht hören will; das Göttliche muß ihr durch die Gemeinde zur Anschauung gebracht werden. Ist es doch Unverstand der törichten Menschen, wenn sie die Christen als Übeltäter verleumden; hieraus erwächst der Gemeinde die bestimmte Pflicht, solch vorurteilsvolle Verständnislosigkeit zu überwinden

und das üble Gerede über sie durch fortgesetztes Tun des Guten zum Schweigen zu bringen (2, 15). Die Christen sollen ihren Wandel unter den Heiden „schön" gestalten, damit diese eben das, worüber sie jetzt schelten, von den guten Werken der Gemeinde aus ansehen lernen, beschämt werden, ihr Urteil ändern und Gott die Ehre geben (2, 12; 3, 16).

Im Gegensatz zum Übeltun, das den Christen zur Last gelegt wird, ist das richtige Handeln als „Gutestun" bezeichnet (*ἀγαθοποιεῖν* 2, 14. 15. 20; 3, 16 f.; *ἀγαθοποιΐα* 4, 19; vgl. auch 3, 11), ein ganz allgemeiner Ausdruck, der wohl als solcher schon andeutet, daß das *ἀγαθοποιεῖν* der Christen auch von seiten der Heiden als solches erkannt werden könne und demgemäß beurteilt werden müßte. Wie es einerseits in der Enthaltung von fleischlichen Lüsten besteht (2, 11; vgl. III 2), so andererseits im richtigen Verhalten gegenüber den Menschen. „Quo verbo complectitur omnia humanitatis officia, quibus defungi nos oportet erga proximos."[1]) „Ein stetes, rechtes, freundliches, hilfsbereites Verhalten, bei einwandfreier Lebensführung."[2]) 2, 17 wird es in ein paar knappe Imperative auseinandergelegt.

Ganz allgemein ist die Mahnung: „Ehret alle!" Sie bezieht sich nicht bloß auf die Stellung zu obrigkeitlichen Personen (V. 13 ff.), sondern der Ton liegt gerade auf der Ausnahmslosigkeit dieser Norm. Die Gemeinde soll alle Menschen ehren, offenbar eben als Menschen, nämlich als Geschöpfe Gottes (vgl. V. 13). Damit ist nicht nur jede Stimmung einer verächtlichen Beurteilung und Behandlung der „Welt" abgewehrt (vgl. auch *ἀλλοτριεπίσκοπος* 4, 15), oder nur ein gewisses Entgegenkommen der Welt gegenüber aus Nützlichkeitsgründen, zugunsten des eigenen Wohlseins oder der missionarischen Propaganda, empfohlen, sondern ein tatsächlich gemeinsamer Boden für Gemeinde und Welt festgehalten, der die Gemeinde merkwürdig weltoffen erscheinen läßt. Diese Stellung der Gemeinde, welche ihr, laut dem Zusammenhang des ganzen Abschnitts, durch den Willen Gottes angewiesen ist, bestimmt im

[1]) Calvin (zu 2, 15).

[2]) Knopf.

einzelnen ihr Verhältnis zu den natürlichen Sozialordnungen, wie Ehe, Dienstverhältnis und Staat (vgl. IV). Gerade in diesen gegebenen Verhältnissen soll die Gemeinde das Gute tun.

Aber als Gemeinde. Das Volk Gottes darf sich selbst nicht aufgeben, sich nicht wieder in die frühere Lebensführung zurückziehen lassen, wodurch es selbst wieder heidnische Welt würde und sich das Verderben bereiten würde. Es ist für die Christen an der vergangenen Zeit genug, da sie den Willen der Heiden vollbrachten; jetzt ist es ihr Beruf, nicht mehr den Begierden der Menschen, sondern dem Willen Gottes zu leben (4, 2). Insofern hat die Gemeinde die Gemeinschaft mit der heidnischen Umgebung abzubrechen, von deren Willensrichtung, Wandel, Sitten und Religion (Götzendienst) gründlich und für immer geschieden zu sein. Indem die Gemeinde diese Stellung einnimmt, verursacht sie aus eigener Initiative, durch ihr eigenes Dasein, den folgenreichen, schweren Kampf mit der Welt. In diesem Kampfe soll ihre einzige Waffe außer dem Wort des Zeugnisses der gute Wandel im beständigen Zusammenleben mit den Heiden sein. Im Grunde ist es ein Kampf nicht gegen, sondern für die Welt; denn das einzige Ziel, das die Gemeinde dabei im Auge haben soll, ist dieses, die Heiden zu „gewinnen" (3, 1). Als selbstverständliche Voraussetzung liegt dafür zugrunde, daß Gottes Gnade allen Menschen gilt und alle wirksam erreichen will.

Der göttliche Wille macht die Missionspflicht zum Beruf der ganzen Gemeinde. „Der erste Petrusbrief stellt alle auf den Kampfplatz, den letzten Sklaven, der der Spur Jesu zu folgen hat, die Frau im heidnischen Haus sogar dann noch, wenn ihr die Gelegenheit zum christlichen Wort abgeschnitten wird und sie nur noch durch den Wandel ohne Wort für ihren Herrn zeugen kann. Auch so bleibt die Dienstpflicht für sie in Kraft, und es wird ihr unverrückt zum Ziel gemacht, daß sie die Ihrigen gewinne."[1])

Die Wirksamkeit der Gemeinde, ihre Bezeugung Gottes, sonderlich durch ihren neuen, reinen, selbstlosen Wandel, ruft

[1]) Schlatter, Die Gemeinde in der apostol. Zeit und im Missionsgebiet 29.

die Gegenwehr der Welt hervor. Die heidnische Umgebung ist nicht allein durch ihr bloßes Vorhandensein eine dauernde Versuchung für die Gemeinde, sondern die Welt erhebt sich ihrerseits zum Kampf gegen die Gemeinde, und zwar wie er ihrem Wesen entspricht. Daß die Christen nicht mehr wie früher leben, den Willen der Heiden vollbringend, empfinden diese als befremdlich; sie erwarten noch immer ein Mitlaufen zu dem Treiben und den Kulten, an denen vordem alle teilgenommen haben. Die Christen erscheinen ihnen als unangenehme Neuerer, welche sich von der Gesellschaft absondern und durch ihre Handlungsweise verurteilen, was allgemeiner, bisher unangefochtener, von den Vätern überlieferter Brauch war; ihre ἀμιξία erscheint der heidnischen Umgebung unerträglich und unzulässig. Daher übt diese einen starken Druck auf die Gemeinde aus; der Wille der Heiden macht den Anspruch, ihr Wille zu sein wie zuvor (4, 2—4; vgl. 1, 14. 18): es regt sich der Selbsterhaltungstrieb der Welt, welcher der Gemeinde ihr Daseinsrecht zu nehmen sucht und ihr im besten Fall einige Duldung gewährt (vgl. S. 51 f.).

Durch den Widerstand der Gemeinde, d. h. ihr Beharren im „Gutestun", sind die Heiden bereits so erregt, daß ihr Verhalten der Gemeinde gegenüber zu einem andauernden, leidenbringenden Angriff geworden ist. Sie verleumden die Christen als Übeltäter und leiten ihre vermeintlich bösen Taten von dem ab, was sie zu Christen macht (2, 12; 3, 16), wohl besonders auch aus ihrer den Bestand dieser Welt bedrohenden Hoffnung (vgl. 3, 15); sie lästern (4, 4). Aber nicht Scheltworte allein sind ihr Kampfmittel; boshafte Schädigung kommt dazu (3, 9). Um der Gewißheit Gottes willen müssen Sklaven ungerecht leiden; weil sie „gutestun", werden sie geschlagen (2, 19 f.). Heidnische Männer suchen ihre christlichen Frauen durch Drohungen einzuschüchtern und sie dadurch von ihrem heiligen Wandel abzubringen (3, 6). Alle Gemeindeglieder können in die Lage kommen, nicht nur mit dem Namen des Christus, der für sie das Höchste bedeutet, als einem Schimpfwort geschmäht zu werden (4, 14); es kommt so weit, daß Christen als solche vor Gericht gestellt und vielleicht gar zum

Tode verurteilt werden (4, 16). Dies ist auch durch den in diesem Zusammenhang mehrfach auftretenden Hinweis auf Christi Leiden angedeutet, ferner aus der Mahnung 4, 15 zu ersehen. Im Römerreich wurde man gewiß nirgends als Mörder, Dieb usw. geschmäht, ohne auch vor Gericht gefordert, bezw. verurteilt zu werden; also ist das parallele (*πάσχων*) *ὡς Χριστιανός* (V. 16) in ebenso weitgehendem Sinne zu verstehen; „die Bezeichnung eines Menschen als Christ genügte, ihn Untersuchungen und Verurteilungen auszusetzen."[1]) Schwerlich ist *ὡς Χριστιανός* so zu verstehen, daß es nur für das Bewußtsein des leidenden Christen geltend gemeint und das Schuldmoment immer in eine der V. 15 aufgezählten Formeln gefaßt worden sei; dagegen spricht das ausdrückliche „im Namen des Christus geschmäht werden" (V. 14) und gerade auch der Ausdruck *Χριστιανός*, der keine Selbstbezeichnung der Christen bedeutet, sondern offenbar aus dem heidnischen Volksmund stammt und eher eine abschätzige Beurteilung der damit Gekennzeichneten, als ein Verständnis für die Bedeutung von *Χριστός* anklingen läßt. Das Vorhandensein allgemeinen Hasses gegen die Christen und die Verdächtigung derselben als staatsfeindlicher Verbrecher ist bekanntlich für frühe Zeit bezeugt durch die oft zitierten Stellen bei Tacitus (Anm. XV 44) und Sueton (Nero 16); danach wurden im Jahre 64 in Rom „nicht nur unter anderen verdächtigen Leuten auch etliche Christen gestraft, sondern die Träger des Christennamens in Rom wurden beschuldigt, aufgesucht und hingerichtet, zuerst als Brandstifter, dann aber viele von ihnen nur wegen der in ihrer Religion begründeten Misanthropie. Dem würde es entsprechen, daß die Leser des 1. Ptbfs. zunächst als Mörder und Diebe, dann aber auch, wo solche Verbrechen nicht nachgewiesen werden konnten, als Glieder einer gefährlichen Gesellschaft, also als Träger des Christennamens wären hingerichtet worden."[2]) Daß den Christen von seiten der Heiden alle möglichen strafbaren Vergehen zugetraut werden, welche aus ihrem Christentum entstehen sollen (vgl.

[1]) So bes. v. Soden, Komm. zu 4, 15 f. und Urchristl. Litgesch. 141.

[2]) Zahn, Einleitung in das N. T. II. 40. Vgl. Wendland, Die hellen.-römische Kultur 249 ff.

auch IV 1), ist unzweifelhaft die Meinung des Verfassers des 1. Ptbfs. Nur auf eine geradezu von der römischen Staatsgewalt ausgehende, offizielle Verfolgung der Christen im Reich kann nicht geschlossen werden.[1])

Dem Ausdruck ἐν ὑμῖν 4, 12 darf nicht entnommen werden, daß die hier (4, 12—19) berührten Leiden ganz andersartige seien als die sonst im Brief erwähnten, nämlich „gleichsam" in der Mitte der eigenen Gemeinde entstehend, d. h. von Leuten ausgehend, mit denen die Leser noch in gemeindlichem Verbande stehen.[2]) In diesem Fall müßte ὑμεῖς an dieser Stelle auf die Judenschaft bezogen werden, auch auf die christusfeindliche, eine den ganzen übrigen Brief und seinen Gemeindegedanken ignorierende Vorstellung; man denke besonders an 2, 6—9![3])

Nach 5, 9 hat die ganze Gemeinde in der Welt unter Verfolgung zu leiden. Der Erreger dieser allgemeinen offenen Feindschaft der Heidenwelt gegen die Christen ist der unheimliche, unsichtbare Widersacher der Gemeinde, welcher sie umlauert, um schläfrige Glieder zu verderben (V. 8); seinem Einfluß sind die Leiden der Bruderschaft in der ganzen Welt zu verdanken. So nimmt die gegen Christus und seine Gemeinde feindselige Menschenwelt für das Urteil des Verfassers von 1. Pt. diabolischen Charakter an. Ein unbedingter, an metaphysischen Dualismus

[1]) Daher kann von hier aus auch keine Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes gewonnen werden. Wann die Verhältnisse in Kleinasien — übrigens muß auch 5, 9 hier berücksichtigt werden — so weit waren, bezw. sein konnten, wie sie im 1. Ptbf. durchblicken, entzieht sich unserer genaueren Kenntnis. Die Verse 2, 13—17 tragen zur Feststellung der Art der Verfolgung nichts bei; man vergleiche, wie sie als Stützpunkt für ganz entgegengesetzte Thesen verwendet werden; z. B. Knopf, Nachapost. Zeitalter 91, Wernle, Anfänge uns. Rel. 343, und B. Weiß, Der 1. Ptbf. und die neuere Kritik 9.

[2]) Vgl. B. Weiß, 1. Ptbf. u. d. neuere Kritik 6—17; Kühl.

[3]) Daß die Verdächtigung der Christenheit ihre eigentliche Quelle im ungläubigen Judentum hatte, ist damit nicht geleugnet; vgl. Achelis, Christentum in den ersten 3 Jahrhunderten 72, 280. Bei 4, 12—19 an Schmähung von Judenchristen durch ihre eigenen Volksgenossen zu denken, Verfolgung von Heidenchristen durch Heiden dagegen auszuschließen ist jedoch angesichts von V. 15, vgl. S. 69, nicht richtig.

erinnernder, jedoch durchaus religiöser Gegensatz tut sich hier auf. Dem Widersacher gegenüber besteht die Pflicht der Gemeinde in einer Stellungnahme glaubensstarken, absoluten Widerstandes. Offenbar ist damit ein wesentlich innerlicher Vorgang gemeint.

Infolge des Willensgegensatzes zwischen Gemeinde und Welt wird das Leiden geradezu zum Beruf der Gemeinde (2, 21); denn sie leidet um ihres Tuns des Guten willen. Anders steht es natürlich mit solchem Leiden, das als billige Strafe für Übeltun erfahren wird. Es wird mit Nachdruck gefordert, daß Christen nur um des Guten willen in Leiden kommen dürfen. Wegen Verfehlungen, etwa wegen Betruges (vgl. 2, 22) Schläge tapfer aushalten, ist für christliche Sklaven kein Ruhm (2, 20). Es wäre eine Schande für einen Christen, wenn er mit Grund als Mörder oder Dieb oder sonst als Übeltäter oder als einer, der sich in fremde, ihn nichts angehende Verhältnisse einmischt, verurteilt würde (vgl. 4, 16 *μὴ αἰσχυνέσθω* im Gegensatz zu V. 15). Mit der letztgenannten Warnung vor „Allotrioskopie" soll wohl taktlose Zudringlichkeit, z. B. gewaltsames, unfeines und unberechtigtes Eingreifen in Familienverhältnisse anderer, abgewehrt werden.[1]) Es ist nicht so, als ob die Christen ein Recht hätten, sich den Heiden gegenüber wie Richter oder Vormünder zu benehmen, in übereifrigem Mißverständnis ihrer Stellung in der Welt. Durch ein solches Verhalten würden

[1]) Vgl. Schlatter, Knopf, Wohlenberg. Diese Deutung von *ἀλλοτριεπίσκοπος* ist naheliegender als die von Deißmann, Neue Bibelstudien 51 u. a. vorgeschlagene Gleichsetzung mit *ἀλλοτρίων ἐπιθυμητής* = novarum rerum cupidus; noch ferner liegt die auf den Gebrauch von *τὰ ἀλλότρια* Luk. 16, 12 sich berufende Übersetzung, schon in vulg.: alienorum appetitor. Dagegen vgl. Tertullian: alieni speculator, und Cyprian: alienas curas agens (bei Wohlenberg). Durch letztere Deutung wird nicht den Christen die private Mission geradezu verboten (Windisch, Knopf); sondern die Mahnung geht in derselben Richtung wie diejenige in 3, 16, welche der Aufforderung zum Bekenntnis beigefügt ist; es wird vor erregter, heftiger, fanatischer, das gesunde Maß überschreitender Vertretung der Sache Christi gewarnt, wie philosophische Wanderprediger, bes. Kyniker, sich dessen häufig schuldig gemacht haben; vgl. Wendland, Hellen.-röm. Kultur 81 f. Über K. Erbes' Vorschlag der Deutung vgl. S. 133, Anm. 1.

sie sich billigerweise unnötiges Leiden zuziehen. Es ist aber besser, wegen des Tuns des Guten zu leiden als wegen Übeltuns (3, 17).

Wie nun dasjenige Leiden, das für die Gemeinde allein in Betracht kommen darf, aus ihrem Tun des Guten folgt, so soll es andererseits als neue Gelegenheit zum Gutestun betrachtet und benützt werden. Die Gemeinde soll es ohne Widerstand auf sich nehmen und sich dadurch vom *ἀγαθοποιεῖν* nicht abbringen lassen. Willig, ohne Auflehnung und tapfer soll der Sklave die unverdienten Schläge ertragen (vgl. *ὑποφέρει* neben *πάσχων* 2, 19, *ὑπομενεῖτε* neben *κολαφιζόμενοι* und *πάσχοντες* V. 20). Keiner darf sich durch Drohungen im gerechten Verhalten, im Gutestun irre machen lassen (3, 6. 14). Die Verteidigung der christlichen Hoffnung muß mit Sanftmut und mit der keuschen Zurückhaltung geschehen, wie sie aus dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor Gott erwächst (3, 15). Scheltwort darf nicht mit Scheltwort, Böses nicht mit Bösem vergolten werden; durch Bewahrung der Zunge weicht der Gerechte dem Bösen aus. Dem entspricht sein positives Gutestun: anstatt Schlechtigkeiten mit solchen zu vergelten, soll er im Gegenteil segnen — denn zum Segnen ist die Gemeinde ebenso wie zum Segen berufen — und dem Frieden nachtrachten (3, 9—12). Mit diesen Worten wird die Gemeinde zu unbeschränktem Verzeihen aufgefordert. Sie soll sich hassen, beschimpfen und schädigen lassen, ohne selbst ins Hassen zu kommen (vgl. auch 2, 1). Unbegrenzte, vom Verhalten der andern unabhängige Liebe wird damit von der Gemeinde verlangt; sie ist im letzten Grunde das *ἀγαθοποιεῖν*, das die Gemeinde üben soll,[1]) und sie gibt dem *τιμᾶν* 2, 17 einen Inhalt, in Anbetracht dessen es neben dem *ἀγαπᾶν* gegenüber der Bruderschaft steht, ohne eine Herabsetzung der „Welt" zu bedeuten.[2])

Wenn die Gemeinde im Leiden ihren guten Willen bewährt, bleibt sie sich selber treu und damit zugleich ihrem Beruf den

[1]) Vgl. Lütgert, Die Liebe im N. T. 256: „Wohltun im Sinne der Liebesübung".

[2]) Vgl. 2, 17 bei Weinel, Neutest. Theol. 549 f. unter „Verengung des Ideals", im Register 595 unter „Grenzen der Liebe".

Heiden gegenüber, denen sie einen guten Wandel vorzuleben schuldig ist; so macht sie auch das Leiden zum wirksamen Missionsmittel (vgl. bes. die Gedankenverbindung von 3, 18 ff. mit dem vorhergehenden Abschnitt); sie leidet für die andern (*ὑπὲρ ὑμῶν* 2, 21 ersetzt nach Kühl das *ἀγαθοποιεῖν* in V. 20). Darum soll sie dem Leiden nicht auszuweichen suchen, sondern es wollen. Ihr Gutestun gipfelt darin, und umgekehrt ist ihre Geduld im Grunde ihr stärkstes Handeln, ihre angreifendste Aktion, ihr Wille zu leiden die ihr durch das Vorbild Christi verordnete Waffenrüstung (4, 1).

Beides gehört demnach untrennbar zum Beruf der Gemeinde der Welt gegenüber: Gutestun und Leiden (*ἀγαθοποιεῖν καὶ πάσχειν* 2, 20; vgl. 3, 17); eins macht das andere vollkommen. Die im Leiden sich vollendende Liebe ist für den Verfasser von 1. Pt. die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (vgl. den Zusammenhang von 3, 8—14); eben dadurch, daß die Christen im Leiden am Tun des Guten festhalten, übergeben sie ihre Seelen dem Schutze Gottes, des treuen Schöpfers; denn dieses Verhalten — das ist die Voraussetzung — ist das vor ihm richtige, ihm wohlgefällige, für das er einsteht.

So erscheint der Missionsberuf der Gemeinde, ihre Verpflichtung gegenüber der Welt, bis zu den letzten Konsequenzen als Gottes Wille an die Gemeinde; das Endziel ist auch hier die Verherrlichung Gottes (2, 12. 19; 4, 16), welche die Gemeinde in allem erstreben soll.

5. Die letzte Norm für das Handeln der Gemeinde.

Die Beachtung der verschiedenen, im 1. Ptbf. an die Gemeinde gerichteten Imperative hat dieselben, obwohl sie den Beruf der Gemeinde nach verschiedenen Seiten hin beschreiben, doch derart miteinander verbunden, ja ineinander verflochten vorgefunden, daß sie einer einzigen Willensrichtung gleichkommen. Das über alle einzelnen Weisungen übergreifende Grundgebot ist: Gehorsam gegen den Willen Gottes. Daran wird sichtbar, „wie ausschließlich der erste Petrusbrief den Willen der Gemeinde auf ihr gottesdienstliches Ziel hinlenkt.“ [1])

[1]) Schlatter, Gemeinde in d. ap. Zeit . . . 16.

Und zwar ist das ganze Leben der Gemeinde in seinen verschiedensten Betätigungen und in den mannigfaltigen Verhältnissen der einzelnen Glieder (vgl. auch IV u. V) zum Gottesdienst gemacht. Nur in diesem Verständnis, aber nicht etwa so, daß der Kultus im engeren Sinne des Begriffs ihre einzige, wesentliche oder irgendwie vom übrigen Leben isolierte Aufgabe bildete, erscheint die Gemeinde als Kultgenossenschaft. Über die Gestaltung der Kultversammlungen insbesondere gibt der Brief, von 4, 11 abgesehen, denn auch keinerlei Vorschriften; die Eucharistie findet eigentümlicherweise nicht einmal Erwähnung.

Nun ist es für das Wesen des Gemeindegedankens nicht unwichtig, die Frage zu stellen, ob die vielen verschiedenen, einzelnen Weisungen, wie die Gemeinde Gott dienen soll, zumal sie mehrfach dem israelitischen Kanon entnommen sind, etwa Vorschriften einer kasuistischen Moral sind, durch welche die Gemeinde aufs neue von Menschen, d. h. irgendwie von einer Kaste von *νομικοί* abhängig gemacht wäre, oder ob es einen letzten Orientierungspunkt für alles Handeln der Gemeinde gibt, der jedem Gemeindeglied seine Pflicht in seinen besonderen Verhältnissen und Lagen klarmachen, ihm dadurch volle, eigenpersönliche Bestimmungsmöglichkeit für sein Handeln verleihen und zugleich den Zielpunkt für das ganze ethische Vorwärtsstreben der Gemeinde bilden könnte. Um der Beantwortung dieser Frage näherzukommen, seien zunächst die allgemeinen ethischen Normbegriffe erwähnt, die sich in der Paräneſe des 1. Ptbfs. finden, nämlich: Heiligkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und das Gute, bezw. Gutestun.

Einst war denjenigen, welche jetzt die Gemeinde bilden, der zu den Begierden der Menschen gegensätzliche Wille Gottes noch nicht bekannt; in diesem Zustand der „Unwissenheit" gab es für sie also noch keine bestimmte Grenze zwischen „natürlich" und „sittlich".[1]) Durch den Ruf des heiligen Gottes aber wurde ihnen mit dem neuen Verhältnis der Zugehörigkeit zu ihm auch die entsprechende Grundregel für ein neues Verhalten

[1]) Vgl. hier Beyschlags Formulierung: „natürliche Sünde", Neutest. Theol. I 396.

gegeben (1, 15 f.): sie sollen sich in ihrer ganzen Lebensführung als Gott zugehörig erweisen (*ἅγιοι*), und dies geschieht dadurch, daß sie ihm völlig ähnlich werden (*ἅγιον — καὶ αὐτοὶ ἅγιοι*).[1]) Es ist demnach der Beruf der Gemeinde, so zu werden, wie Gott ist. Sie tut seinen Willen, wenn sie seine absolute Geschiedenheit von allem Unreinen, Bösen in allen Lebensbeziehungen lückenlos zur Geltung bringt.

1, 22 wird als Norm, welche das Verhalten der Gemeinde bestimmen soll, die Wahrheit genannt. Wer ihr gehorcht, reinigt seine Seele und kann die Brüder lieben. Sie ergibt das Kriterium dafür, was wahre Liebe ist und was derselben widerspricht, was die Gemeinde daher abzulegen hat (2, 1). Sie scheidet also erst eigentlich zwischen „den zwei Begehrungen in uns", der Liebe und all den Trieben, „die aus unserer natürlichen Art entstehen."[2])

Noch sind im 1. Ptbf. als Normbegriffe genannt die Gerechtigkeit als das vor Gott richtige Verhalten (2, 24; 3, 13; *δίκαιος* 3, 12. 18; 4, 18; *ἄδικος* 3, 18) und das Gute (3, 11. 13; *ἀγαθοποιεῖν* vgl. S. 66; *τὸ κακόν* 3, 10—12; *κακοποιεῖν* 3, 17); beide treten 3, 13 f. als Wechselbegriffe auf und haben zum gemeinsamen Gegensatz die Sünde (vgl. 2, 20. 24; 3, 18; 4, 18).

Auf die Frage, was nun diesen Normbegriffen den Inhalt gebe, was von der Gemeinde als Sünde, als Ungehorsam gegen Gott abgestoßen werden müsse, und was Heiligkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Gutestun sei, was also der Gemeinde als Dienst Gottes zu gelten habe, bleibt der 1. Ptbf. den Lesern die Antwort nicht schuldig. Denn sein Verfasser hält bei allem, was er der Gemeinde über ihren Beruf sagt, den Blick auf einen Punkt gerichtet, nämlich auf den Weg und Willen dessen, welcher der Gemeinde ein Vorbild hinterlassen hat, damit sie

---

[1]) *ἅγιος* ist hier nach diesen beiden Seiten hin gewandt, vgl. Cremer z. W.; die Einheit liegt darin, daß Gott als der allein und schlechthin Heilige gedacht ist, Menschen daher als die Seinen und nur als ihm zugehörig heilig sind und sein müssen.

[2]) Schlatter (zu 2, 1).

seinen Spuren folge (2, 21).[1]) Denn dieser Eine ist der Sündlose (V. 22), das makellose, unbefleckte Lamm (1, 19), der Gerechte, der als solcher den andern Menschen gegenübergestellt wird (3, 18), der zu Heiligende, weil er selbst der Heilige ist (3, 15). An ihm kann die Gemeinde wahrnehmen, was es heißt, nicht sündigen, sondern das Gute tun.

Nun werden an seinem Vorbild einzelne Züge hervorgehoben; sie betreffen alle sein Leiden, weshalb, wozu und wie er litt. Der Anlaß zu seinem Leiden war nicht Sünde, sondern Gutestun; darum ist Gutestun und Leiden der Beruf der Gemeinde (2, 21; vgl. die Parallele von *ἁμαρτίαν* V. 22 und *ἁμαρτάνοντες* V. 20[a]; Gegensatz zu diesem ist *ἀγαθοποιοῦντες* V. 20[b]). Zu dieser seiner Unschuld gehört wesentlich seine Wahrhaftigkeit; die Gemeinde hat alle Unwahrhaftigkeit abzulegen (2, 22; vgl. 2, 1; 3, 10 *δόλος*). Er nahm das Leiden ohne Widerstand auf sich und vergalt nicht Böses mit Bösem; die Gemeinde übe verzeihende Geduld (2, 23; vgl. die zum Teil wörtlich anklingende Übertragung in einen Imperativ an die Gemeinde 3, 9). Er machte das Leiden zum Gutestun, indem er zum Besten der Sünder und Ungerechten litt (2, 21. 24; 3, 18); darum hat auch die Gemeinde eine unbeschränkte Missionspflicht, welche selbst das Leiden zu ihrem Mittel verwendet (vgl. S. 71—73). Eben als der sich für die Gemeinde Hingebende erwies er sich als der um sie besorgte Hirt (2, 24 f.); in diesem Sinn ist er wohl auch als Vorbild im selbstlosen Dienen für die ihm untergebenen Gemeindehirten vorgestellt (5, 2—4). Seine eigene Sache übergab er, vom Gutestun nicht lassend, Gott, dem gerechten Richter (2, 23); auch damit ist der Gemeinde der Weg im Leiden gewiesen (4, 19; vgl. 4, 1—5).

So ist denn der Kreuzeswille Christi der Sinn, mit welchem die Gemeinde sich wappnen soll (4, 1 f.).[2]) Nur der Wille zum

---

[1]) *ὑπογραμμός* ist genau die Vorlage, das Muster zum Nachschreiben, Nachzeichnen. — Von V. 21 an ist die ganze Gemeinde angeredet, wenn auch die besondere Beziehung auf die Sklaven bestehen bleibt.

[2]) Ob man *ἔννοια* mit „Erwägung" übersetzt, deren Inhalt der *ὅτι*-Satz enthalte, oder mit „Gesinnung", ist für die Verwertung der Stelle hier belanglos; auch im ersteren Fall würde von der Gemeinde eine be-

Leiden, wie ihn die Gemeinde an ihm sieht, bedeutet radikale und siegreiche Geschiedenheit von der Sünde und schafft die richtige Lösung von der Welt. Nur wenn die Gemeinde ihn besitzt, dient sie, von den Begierden der Menschen frei, dem Willen Gottes und seinem Ziel. Im Kreuzeswillen, der reinen, sich im Leiden vollendenden Liebe, sind die an die Gemeinde gerichteten Imperative zu einer einzigen Norm und Willensrichtung zusammengefaßt. Dies wird durch folgende Beobachtungen bestätigt: 2, 21 erscheint der Kreuzeswille Christi als das Tun des Guten, 3, 18 als Erweis seiner Gerechtigkeit. Damit steht in Übereinstimmung, wie der Gemeinde die normierende Heiligkeit Gottes offenbar geworden ist (1, 15); denn unter dem Ruf Gottes ist nichts anderes als die Heilsbotschaft verstanden, welche den Opfertod des Christus zu ihrem wesentlichsten Inhalt hat. Ebenso ist aus dem Zusammenhang im Text ersichtlich, was unter der Wahrheit zu verstehen ist (1, 22), welche wahrhaftige Liebe und „natürliche" Triebe scheidet: doch wohl vor allem der Christus, dessen Blut zum Loskauf vom nichtigen Wandel geflossen ist.

Sein Vorbild hinterließ Christus (ausdrücklich *ἵνα* 2, 21) der Gemeinde zu dem Zweck, daß sie seinen Spuren folge; es ist also der Ausdruck seines Willens an die Gemeinde. Indem die Gemeinde tut, was er tat, indem sie ihm auf dem von ihm gegangenen Wege nachfolgt, einigt sie sich mit seinem Willen, unterstellt sie sich seiner Herrschaft. Aber auch abgesehen vom Hinweis auf das Vorbild Christi erscheint sein Wille als die maßgebende Instanz für das Handeln der Gemeinde. Um die richtige Stellung der Christen zu den ihnen übergeordneten Menschen zu bestimmen, genügt es, daß der Blick auf Willen und Ziel „des Herrn" gerichtet wird (2, 13), wobei mit an Jesu eigenes Wort und Handeln gedacht sein mag. Gelegentlich wird auf Herrenworte, welche seinen Willen kundtun, angespielt (am deutlichsten 2, 12; 3, 9; 5, 3), wenn sie auch nicht ausdrücklich zitiert werden. Gegenseitiges Dienen mit den von

---

stimmte Willensrichtung verlangt, vgl. V. 2, und bei der letzteren Annahme müßte man im *ὅτι*-Satz doch eine Erwägung beigefügt finden.

Gott empfangenen Gaben gilt ohne weiteres als Verherrlichung Gottes nach Jesu Christi Sinn (4, 10 f., als Voraussetzung von *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), ebenso die Betätigung der Gemeinde als Priesterschaft, die Gott ihre Opfer darbringt, d. h. ihn liebt und verehrt (2, 5). Manche Mahnungen sind aus dem Anschluß an Christus überhaupt ableitbar. Diesem zufolge sind die Christen Gäste und Fremde auf Erden, woraus sich ihre Stellung und Aufgabe in der Welt ergibt (2, 11), sind sie alle ohne Unterschied Erben der Gnade des Lebens, wodurch auch das Verhältnis der Männer zu ihren Frauen geregelt wird (3, 7). Weil ihr Leiden aus der Verbundenheit mit Christus entsteht, sollen sie sich darüber freuen und so die Feuerprobe bestehen (4, 13). Zur unerschütterlichen Bekenntnistreue sind sie verpflichtet, weil sie nur so die Herrschaft des Christus in ihren Herzen heiligen (3, 14—16).

Die letzte Norm für das Handeln der Gemeinde ist also im 1. Ptbf. der Wille des Herrn oder der Christus selbst. Was er tat, was er will, was sich aus der Gemeinschaft mit ihm irgend ergibt, ist das unbedingt Gute. Um seinetwillen leiden ist dasselbe wie unschuldig leiden (4, 12—19). Der von ihm bestimmte Wandel ist der gute Wandel (3, 16). Eine Begründung dafür, daß der Wille Jesu Christi der absolut reine, gute sei, enthält der Brief freilich nicht, kennt er doch keine ethischen Normen abseits von Christus, über Christus stehend, auf welche ein solcher Beweis zurückgreifen müßte.[1]) Der Gekreuzigte selber ist ihm offenbar „die Wahrheit", ist für die Gemeinde, zu der er sich zählt, „der Herr". In dieser Stellung ist der Brief konsequent. „Da der Glaube und die Liebe auf ihn (Jesus) gerichtet sind, so werden alle Motive für das Handeln und das Leiden aus seiner Geschichte geschöpft. Lehrvorschriften, Sakramentsregeln, Kirchenordnung, Kasuistik oder eine von der Gemeinschaft mit Christus unabhängige Moral kennt der Brief nicht, sondern er leitet alles, was er den Gemeinden über ihre Aufgaben sagt, aus dem ab, was Jesus für sie ist."[2]) Darum ist die Liebe zu Christus (1, 8) wohl geradezu

[1]) Über die Stellung zum altteſt. Kanon vgl. VIII, 1 u. 2.

[2]) Schlatter, Theol. des N. T. II 186; ähnlich Theol. d. App. 46.

die freilich knappste, aber alles unmittelbar einschließende Fassung für den Beruf der Gemeinde; es handelt sich zuletzt um eine entscheidende, innere Stellung zu dem unsichtbaren Herrn, ein lebensvolles Verhältnis von Person zu Person, das der unbedingten Hingabe an das Gute gleichkommt.[1])

Darum wird auch keine imitatio Christi in dem Sinne gefordert, daß die Gemeinde sein Handeln in allen Dingen mechanisch zu kopieren hätte, so daß ihr damit ein „neues Gesetz" gegeben wäre, aber mit der alten Not der Kasuistik. Gerade hierfür ist es von durchschlagender Bedeutung, daß der 1. Ptbf. der Gemeinde eine letzte, klare und untrügliche Orientierung für den Inhalt des Willens Christi gibt, in derjenigen Tat des Herrn, in welcher die äußerste Konsequenz seines eigenen Wollens und Handelns zutage tritt. In seine Passion vertieft, zu seinem Kreuz gewendet, erkennt die Gemeinde, was gut und böse, was Gottes Wille ist. Es „verschafft das Kreuz Jesu der Gemeinde auch die Regel, der sie in ihrem Verhalten gehorsam bleiben muß."[2]) Damit ist die reiche Ethik des Briefes so vereinfacht und verinnerlicht, daß alle Kasuistik ausgeschlossen erscheinen muß. Und „die konkreten Pflichtformeln, welche die Gemeinde zum guten Werk anleiten, bleiben von allen Besonderheiten frei, aus denen sich ein besonderes Merkmal der Heiligkeit und Christlichkeit machen ließe."[3]) Das ἀγαθοποιεῖν des 1. Ptbfs. bedeutet ungekünstelte, unverschrobene, reine Menschlichkeit, frei erwachsend aus dem ureigenen Lebensgesetz der Gemeinde.

[1]) Nach Wohlenberg (Anm. 37, zu 1, 8) bedeutet ἀγαπᾶν in seinem Unterschied von φιλεῖν „eine mit Entschlossenheit und Willen, mit völliger Entschiedenheit in Entsagung und Opferfreudigkeit sich kundgebende Liebe."

[2]) Schlatter, Theol. des N. T. II 187; ähnlich Theol. d. App. 45.

[3]) Schlatter, Theologie des N. T. II 190, bezw. Theologie d. App. 55. Vgl. Monnier zu 2, 21: „L'imitation de Jésus Christ qui résume la vie nouvelle, montre combien cette sainteté est loin d'avoir un caractère négatif et extérieur. C'est la perfection vivante de l'amour saint." Dieses Absehen von allem bloß Äußerlichen tritt um so drastischer hervor, wenn man 2, 5. 9 mit Perdelwitz (Mysterienreligion 71—75) auch an das Milieu der Mysterienkulte denkt, deren Priesterschaft „sich durch ihre Abzeichen, ihre Kleidung, ihre Sitten und ihre Ernährung von den gewöhnlichen Sterblichen unterscheiden."

6. Der gute Wille der Gemeinde und seine Begründung.

Der Beruf der Gemeinde, den Willen Christi zum ihrigen zu machen, ist darauf begründet, daß sie durch Gottes wirksame Gnade tatsächlich vom Bösen geschieden, daß der gute Wille ihr gegeben ist.

Die Reinigung der Seele, die von den Christen verlangt wird, ist in ihnen bewirkt. Sie sind durch den Tod Christi von der Gebundenheit an den Wandel in Begierden erlöst (1, 18). Durch den Ruf Gottes haben sie auch an seiner Heiligkeit Anteil erhalten und sind daher von ihren früheren Begierden derart getrennt, daß diese ihnen etwas Fremdes geworden sind; sie werden nur aufgefordert, sich denselben nicht aufs neue anzupassen (1, 14 f.). 1, 22 wird angenommen, daß die Reinigung der Seelen, die Vorbedingung wahrer Liebe, erfolgt sein könne „als eine Handlung, die sie in der Vergangenheit einmal vollzogen haben und die annoch in ihrer Wirkung andauert, die sie aber nach seiner Meinung nicht noch einmal zu wiederholen haben“ [1]) (vgl. ἡγνικότες Perfekt), kommt sie doch durch die Unterwerfung unter die Wahrheit zustande. Durch das Wirken des Geistes und die sühnende, damit aber zugleich auch reinigende Blutsprengung Jesu Christi, durch den Ruf des Heiligen, durch den Glauben an Christus ist die Gemeinde zum heiligen Volk gemacht (1, 2. 15; 2, 9); sie ist rein. In der Taufe ist den ihr Angehörigen das gute Gewissen gegenüber Gott durch Vergebung der Sünden zuteil geworden (3, 21). Darum kann sie auch in froher und lebendiger Hoffnung der kommenden Offenbarung Jesu Christi entgegensehen; ihre Hoffnung ist durch Gottes Werk begründet und hervorgebracht (1, 3. 13. 21).

Auch die Bruderliebe ist der Gemeinde durch Gott gegeben. Das Gebot, sie zu üben, hat seine Stütze daran, daß die Christen durch das Wort Gottes wiedergeboren sind. Damit ist ihre innere Verwandtschaft begründet und ihre Liebe zueinander als etwas Natürliches, Selbstverständliches vorhanden. Sie kann

---

[1]) Wohlenberg. — Über den Ausgleich dieses Verständnisses mit dem S. 61, Anm. 3 Gesagten s. später.

anhaltend sein; denn das neue Leben stammt aus unvergänglichem Samen, aus dem Wort des lebendigen Gottes (1, 22—25). Die 4, 8 wiederholte Mahnung, die Liebe anhaltend zu machen, setzt ebenfalls voraus, daß die Gemeinde die Liebe hat. Die Abstoßung aller Lieblosigkeiten, sowie der Unwahrhaftigkeit in der Liebe, entspricht dem Wachstum des neuen Lebens, welches durch die Milch des Wortes, bezw. durch Christus selbst seine Kraftnahrung erhält (2, 1—3;[1]) 1, 22; vgl. *ἄδολον* und *δόλον*, *ἀληθείας* und *ἀνυπόκριτον*, *ὑποκρίσεις*). Nach 4, 11 ist die Betätigung der Bruderliebe im gegenseitigen Dienst mit den von Gott empfangenen Gaben, wie überhaupt die normale Betätigung der Gemeinde in allen Dingen eine Verherrlichung Gottes, welche durch Jesus Christus bewirkt wird; die Kraft zur *διακονία* reicht Gott selber dar. Zu beachten ist auch die Abwesenheit kirchlicher Rechtsordnungen (vgl. V 3).

Der gute Wandel, durch welchen die Gemeinde ihren Beruf der Welt gegenüber erfüllen soll, ist ihr nicht nur geboten, er ist auch tatsächlich an ihr zu sehen (3, 16). Die Anschuldigungen der Gemeinde durch die Welt sind unbegründet; sie werden vom Verfasser des Briefs als Verleumdungen angesehen (2, 12; 3, 16; 4, 4), entstehen sie doch daran, daß die Christen an dem ausschweifenden, götzendienerischen Treiben der Heiden nicht mehr teilnehmen. Daß es „an der vergangenen Zeit genug ist", in der sie den Begierden der Menschen dienten (4, 3), ist nicht nur eine Mahnung; V. 4 nimmt an, daß diese Zeit wirklich für sie vergangen ist; sie bekommen es bereits zu spüren, daß sie nicht mehr mitlaufen. „Der Bruch mit der Sünde im Fleisch hat das Leiden am Fleisch veranlaßt"[2]) (4, 1). Das Leiden

[1]) Vgl. übrigens das S. 57 Gesagte.

[2]) Windisch, Taufe und Sünde 230. Nach 229 f. u. Komm. ist *παθών* der Aorist der Sentenz (nach Perdelwitz, Mysterienreligion 83—85 einer Verf. und Adressaten geläufigen Sentenz, vermutungsweise eines Satzes aus der Liturgie eines Mysterienkults), also = *πάσχων*, und *πέπαυται* nicht zeitlich vorzuordnen; so tritt heraus, daß die Entsündigung der Christen nicht Endwirkung, sondern Voraussetzung ihres Leidens ist; sie leiden wie Christus als Gerechte. Umgekehrt faßt das zeitliche und kausale Verhältnis von *παθών* und *πέπαυται* Wohlenberg. Über das Verhältnis der beiden Deutungen zueinander s. später.

der Gemeinde entsteht aus ihrer Gerechtigkeit (3, 14), aus ihrem Gutestun (2, 20; 3, 13 vor V. 14; 4, 14—16). Die Frauen sind durch ihr Wohlverhalten und ihre Standhaftigkeit Töchter der Sara wirklich geworden (3, 6). Auf Grund seines guten Wandels kann der Christ seine Hoffnung mit gutem Gewissen verteidigen (3, 15 f.). Seine Aufgabe besteht darin, sich nur nicht wieder in die Welt zurückziehen und auch durch den Druck, den sie ausübt, sich um keinen Preis vom Guten wieder abbringen zu lassen (2, 20; 3, 9. 17; 4, 1—4. 19). Dem Verkläger im Glauben fest zu widerstehen (5, 9) und das Leiden mit Freuden zu tragen (4, 13), ist ihm keine zu schwere Aufgabe; denn Gottes Macht bewahrt ihn (1, 5), Gott selbst vollendet, stützt, stärkt, gründet ihn (5, 10), sorgt für ihn (5, 7); seine Seele steht unter der Fürsorge Christi (2, 25).

In allen Verhältnissen vermag also die Gemeinde den Willen Gottes zu tun und Gott zu verherrlichen, als seine Priesterschaft ihm Opfer darzubringen, die ihm durch Jesus Christus wohlgefällig sind (2, 5), und ihn durch all das zu preisen, was Jesus Christus in ihr schafft (4, 11).

So tritt in den genannten Stellen der gute Wille der Gemeinde, ihre Geschiedenheit vom Bösen, und zwar in positiven Aussagen, klar und bestimmt hervor. Die Gemeinde ist rein, sie hat und übt die Liebe, auch unter Verfolgungsleiden, sie tut das Gute, Gerechte, den Willen Gottes; sie ist in der Tat heilig in ihrem ganzen Wandel. Ihre Glieder sind tatsächlich Kinder des Gehorsams (1, 14), und es ist eines ihrer wesentlichen Kennzeichen, daß ihre Liebe dem Christus, dem Inbegriff des Guten, gehört (1, 8).

Der gute Wille der Gemeinde ist das Werk Gottes. Seine Quelle ist Gottes Wort (1, 22; 2, 2), der Geist (2, 5 vgl. 1, 2; 4, 10 f.), Christus (2, 5; 4, 11; vgl. 1, 3; 3, 21). Dabei ist das letzte entscheidend: der gute Wandel ist der „im Christus", der durch die Lebensgemeinschaft mit Christus bestimmte Wandel (3, 16). Auch Gottes Wort ist ja Bezeugung des Christus, er selbst wird darin erlebt, und die aus dem Geist stammenden Opfer sind durch ihn Gott wohlgefällig. In ähnlicher Weise wie 3, 16 stellt sich die Beziehung Christi zum Gehorsam der

Gemeinde nach 1, 2 dar, unter der Voraussetzung, daß diejenige Erklärung dem Text gerecht wird, welche *Ἰησοῦ Χριστοῦ* als gen. subj. nimmt und auch mit *εἰς ὑπακοήν* unmittelbar verbindet.[1]) Dann handelt es sich um den Gehorsam Jesu Christi, wie er der Gemeinde in Verwirklichung der göttlichen Heilsabsicht, durch die heiligende Tätigkeit des Geistes, ebenso wie seine Blutsprengung, sein sühnendes Selbstopfer, innerlich zugeeignet wird; in diesem Sinne besagt der Ausdruck, „die Gemeinde gelange . . . zum Gehorsam Jesu durch die Heiligung des Geistes."[2]) Dem Beruf der Gemeinde entsprechend, den Willen Christi zu ihrem eigenen Willen zu machen, wird der Gehorsam Jesu Christi auf sie übertragen, durch Gottes Wirken zu ihrem Gehorsam gemacht. „Der Größe des Imperativs

---

[1]) Da *Ἰησοῦ Χριστοῦ* in Beziehung auf *εἰς ῥαντισμὸν αἵματος* als gen. subj. zu fassen ist, vgl. S. 45, Anm. 1, so wird „Jesus Christus" auch Subjekt von *ὑπακοή* sein; unmöglich kann es grammatikalisch Objekt und Subjekt zugleich sein (so noch bei Windisch). v. Soden und Knopf nehmen *ὑπακοή* absolut, obwohl dadurch der offenbar triadische Aufbau der Stelle gestört wird, weil ihnen eben der gen. subj. bei *ὑπακοήν* nicht in den Zusammenhang zu passen scheint; aus demselben Grunde zieht Wohlenberg *αἵματος* zu *ὑπακοήν*: das Blut Christi sei als eine persönliche Macht gedacht, der gehorcht sein wolle, eine dem unmittelbaren Eindruck der Stelle durchaus fernliegende Auffassung. Sachlich am treffendsten ist wohl das Textverständnis von J. T. Beck, wie es in folgender Erklärung niedergelegt ist: „Vermöge der parallelen Verbindung von *ὑπακοή* und *ῥαντισμὸς αἵματος* muß der gemeinschaftliche Genitiv *Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu beiden Begriffen im gleichen Sinnverhältnis stehen. Wir können also *ὑπακοὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nicht bloß fassen als Gehorsam Jesu Christi oder Gehorsam gegen ihn, sondern auch als Gehorsam, der von Jesus Christus als Wirkung ausgeht, da das parallele *ῥαντισμὸς αἵματος* nur eine Wirkung Jesu Christi sein kann. Dazu kommt noch, daß auch in den vorhergehenden Verbindungen die Genitive *θεοῦ πατρός* und *πνεύματος* ebenfalls die causa efficiens bezeichnen . . . Sonach ist unter *ὑπακοὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ* . . . zu verstehen . . . der Gehorsam, wie er infolge der voranstehenden Geistesheiligung bei den Erwählten sich bildet als Wirkung und Abbild des eignen Gehorsams Christi." So erscheint „als Ziel und Resultat der neutestamentlichen Erwählung, daß die Erwählten aus Jesus Christus ihr ethisches Leben schöpfen, nämlich einen Gehorsam, der den seinigen zur Quelle und zum Vorbild hat" (Komm. 23 f.; 29). Vgl. Schlatter, Erl.

[2]) Schlatter, Theol. des N. T. II 193, bezw. Theol. der Apostel 58.

entspricht hier die Herrlichkeit des Dativs."[1]) Gerade deshalb kann ein „neues Gesetz", können Kirchenrecht und Kultusordnung fehlen, weil der Beruf der Gemeinde nicht dem negativen Bedürfnis nach Versöhnung und Gottesgemeinschaft entspringt, sondern auf den positiven Besitz der Gnade und des Geistes gestellt ist.

Und zwar ist dies der Fall zufolge der Erlösung der Gemeinde durch den Tod Jesu Christi; denn in ihm sieht der Verfasser des 1. Ptbfs. den letzten Grund dafür, daß für die Gemeinde das Böse abgetan und das normale Verhältnis zu Gott hergestellt ist (vgl. II 5). Ihre Sünden trug er in und mit seinem Leibe hinauf ans Holz; damit ist die Wirkungsmacht der Sünden in jeder Hinsicht gebrochen, sie sind tot in Jesu Tod. Das war Jesu Absicht bei seinem Gang ans Kreuz (ἵνα), daß die Gemeinde, den Sünden abgestorben, von ihnen radikal geschieden und los, der Gerechtigkeit lebe.[2]) Und dieses Ziel ist erreicht: die Gemeinde ist durch seinen Tod ethisch geheilt, von der Sündenkrankheit genesen (2, 24 f.). Zu 3, 18 bemerkt Seine:[3]) „Sachlich würde in diesem Vers nichts über den Erlösungsgedanken im religiösen Sinn hinausführen ... Aber da V. 18 als Begründung von V. 16 f. auftritt, ist die sittliche Erneuerung, die Kraft zum „guten Wandel in Christus" (V. 16) mit einzuschließen." Und zu 1, 18: „Also ist die religiöse Befreiung auch hier zugleich eine sittliche. Sie schließt die Fähigkeit eines neuen, Gott wohlgefälligen Wandels in sich ein."[4]) Nach Usteri ist der ῥαντισμός 1, 2 „das den Gehorsam zur vollen Freiheit und Energie Entbindende."[5]) Nach alledem ist nach den Aussagen des 1. Ptbfs. die Gemeinde durch die Kreuzestat des Christus bekehrt, vom Bösen geschieden und im Besitz des guten Willens. „Darin, daß das Kreuz Jesu den Willen der Gemeinde bewegt und gut macht, bewährt es seine erlösende Kraft; es

---

[1]) Schlatter (in and. Zusammenhang).

[2]) ἀπογίνεσθαι neben ζῆν bedeutet unzweifelhaft sterben; vgl. Hofmann, Windisch.

[3]) Theol. des N. T. 509.

[4]) Theol. des N. T. 510.

[5]) Komm. 15.

beruhigt sie nicht nur über die Folgen der Sünde, sondern wendet sie von ihr ab und macht sie zum Dienst Gottes bereit." [1])

So entspricht die reale Begründung des guten Willens der Gemeinde genau der letzten Norm desselben; beides ist im Kreuz Christi mit- und ineinander gegeben. Die gleichzeitige Bewirkung des von der Gemeinde verlangten guten Willens ist die positive Seite der Versöhnung und Erlösung. „Eine Trennung der dogmatischen von den ethischen Sätzen des Briefs ist unmöglich, da er die Aussagen über die göttliche Gnade fest mit den Normen einigt, die das christliche Verhalten ordnen." [2]) Die Gemeinde erlebt darin, daß sie richtig handelt, die Gnade Gottes im Christus.

Aber gerade daraus folgt auch die Unbedingtheit ihrer Verpflichtung. Die Begründung ihres guten Willens durch göttliche Wirkung macht die an die Gemeinde gerichteten Imperative kategorisch. Weil die Gemeinde von der Sünde geschieden ist, darf sie nicht sündigen (vgl. *οὖν* 2, 1); weil sie in den Gehorsam Jesu hineingezogen, ihr Wandel von Christus bestimmt ist, hat sie sich im Gehorsam gegen Gott zu bewähren. Dem neuen Lebensstande muß die neue Lebenshaltung entsprechen; die Gemeinde muß in Wirklichkeit sein, was sie ist. So folgt gerade aus der Erlösung um den teuersten Preis die Verpflichtung zum heiligen Wandel, aus der Betrachtung der Größe der göttlichen Gnade und Gabe unmittelbar die Furcht Gottes (vgl. 1, 14 ff.); denn Gott wird Gnade und Recht nicht willkürlich trennen (V. 17). Das Abtun der Sünden durch seinen Todesgang schließt den energischen Willen Christi ein, daß die Gemeinde, von den Sünden geschieden, der Gerechtigkeit lebe (2, 24). Der Verfasser von 1. Pt. kennt demnach keine Verbundenheit mit Christus, die nicht den guten Willen schafft und zugleich durch ihn bedingt ist. „Durch das Werk der echten Güte bewährt sich die Gemeinde als das Eigentum Jesu." [3]) Damit ergibt sich ohne weiteres ein neuer Grundsatz

[1]) Schlatter, Theol. des N. T. II 187, bezw. Theol. der Ap. 45.
[2]) Schlatter, Theol. des N. T. II 194 f., bezw. Theol. der Ap. 60.
[3]) tter, Theol. des N. T. II 183, bezw. Theol. der Ap. 52.

für die Abgrenzung von Gemeinde und Welt auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs., welcher aus dem erstgewonnenen: Gemeinde gleich denjenigen, welche an Christus glauben, unmittelbar folgt. Während der Heide den Willen der Heiden tut, besteht die Gemeinde aus denjenigen, welche den Willen Gottes tun, in Wirklichkeit tun. Oder, was auf dasselbe herauskommt: welche den Christus wahrhaftig lieben.

Damit stimmt überein, daß im 1. Ptbf. Glaube und Gehorsam als Wechselbegriffe gebraucht sind für die Stellungnahme der Gemeinde, Unglaube und Ungehorsam für diejenige der Welt, welche nicht Gemeinde werden will (vgl. I 4). Ferner leuchtet von hier aus ein, daß die Gemeinde sich selber dadurch, daß sie den Willen Gottes tut, erhält; denn nur so wahrt sie ihre sie konstituierende Verbindung mit Christus. Indem sie ihren Beruf erfüllt, zu segnen, gewinnt sie selbst den Segen Gottes zum Erbe (3, 9).[1]) Indem sie die Bruderliebe anhaltend macht, bedeckt sie eine Menge eigener Sünden (4, 8).[2]) 4, 19 werden die Leidenden ermahnt, ihre Seelen durch Gutestun Gott zum Schutz zu übergeben; die ἀγαθοποιΐα ist ihr „Siegel".[3]) Nach 5, 5 bedingt die dienstbereite Demut im Verhältnis der Brüder zueinander den Genuß der Gnade Gottes. Indem also die Gemeinde den in ihr gewirkten guten Willen festhält und praktisch auswirkt, erhält sie sich zugleich in der Gnade Gottes.

---

[1]) Der Satz ist kaum ausschließlich eschatologisch gedacht, sondern nennt offenbar eine immer gültige Regel der göttlichen Gerechtigkeit, welche schon dieses Leben bestimmt; vgl. V. 10—12 das den Gedanken ausführende Zitat.

[2]) So verstehen die Stelle Weizsäcker, Apost. Zeitalter 695; Lütgert, Liebe im N. T. 257; Windisch, Taufe und Sünde 240 f.; Schlatter. Diese Deutung ist nahegelegt durch den Gedanken an die Nähe des Endes (V. 7), auf das es sich zu bereiten gilt (vgl. hierzu auch die Lesart καλύψει), und wird dadurch gestützt, daß nur so der ὅτι-Satz wirklich zur Motivierung der Mahnung von V. 8ª dient. Ein Verdienstgedanke bedenklicher Art braucht damit noch nicht angenommen zu werden, vgl. die Erläuterung von Schlatter. Zum mindesten ist in dem Wort mit an den eigenen Genuß gegenseitigen Verzeihens innerhalb der Gemeinde gedacht.

[3]) Windisch, Taufe und Sünde 228.

Der ethisch bestimmten Abgrenzung der Gemeinde entspricht auch die Beurteilung der Welt, bezw. des vorherigen Zustandes der jetzt zur Gemeinde Vereinigten (vgl. I 1). Einerseits ist nur durch das Kreuz des Christus die Übermacht des Gesamtwillens der Menschen mit ihren Begierden gebrochen worden, und die also Losgekauften haben erst durch seinen Tod zugleich die wahre Norm für ihr Handeln bekommen. Offenbar schaut der Brief von der Erlösung aus, in der die Gemeinde jetzt steht, ihren früheren Zustand und den noch bestehenden ihrer heidnischen Umgebung als einen solchen der Gebundenheit und Unwissenheit, des Irrens und der Krankheit an, wodurch die Verantwortlichkeit auf ein Mindestmaß herabgesetzt erscheint. Infolgedessen ist nicht etwa schlimme Vergangenheit, sondern einzig die Ablehnung des Christus von entscheidender Bedeutung für die Nichtaufnahme von Menschen in die Gemeinde des Heils. Weil jedoch der Anschluß an Christus eine Bekehrung ist, ein entschlossener Bruch mit dem bisherigen Tun und die Ausrüstung mit einem neuen, guten Willen, so ist der Wille der Heiden als im Gegensatz zum Willen Gottes stehend erkannt, die Handlungsweise der Welt als Gottlosigkeit, Ungerechtigkeit und Sünde, als von Gott trennende Schuld, die nur durch die Sühnung im Tode Christi abgetan, freilich auch erst voll offenbart ist. Darum ist die Heilsbotschaft, durch welche die Gemeinde entsteht, ein ernster und dringender Bußruf (vgl. z. B. 1, 14 f.; 3, 21; 4, 2 f.).

Eine weitere Folge dessen, daß der Wille der Gemeinde mit dem Willen Christi geeint ist, zeigt sich darin, daß die Gemeinde das Organ Gottes in der Welt ist. Durch ihr Wortzeugnis und besonders auch durch ihren löblichen Wandel vor den Heiden wird sie zum Werkzeug der Gnade Gottes. Dabei wird ihr vom Verfasser des 1. Ptbfs. ein Ziel vor Augen gestellt, das die Möglichkeit ihres Erfolges unbegrenzt erscheinen läßt. Nicht nur wird durch ihr Eifern für das Gute dem sie schädigenden Widerstand der Welt Einhalt getan, so daß die Gemeinde durch ihr Gutestun sich selber schützt (3, 13). Die Vorurteile der Heiden können sogar ganz schwinden, wenn sie das, was sie jetzt mit ihren Verleumdungen angreifen, von

den guten Werken der Gemeinde, von ihrem „fleckenlosen Wandel im hellen Tageslicht" aus ansehen. Dann werden sie dahin kommen, Gott am Tage der Heimsuchung zu preisen (2, 12),[1]) „ein Ausdruck, der in seiner Allgemeinheit belassen sein will und am wenigsten auf den Tag des künftigen Gerichtes gedeutet werden darf."[2]) Demnach ist als Ziel des Wirkens der Gemeinde eine völlige Christianisierung der sie umgebenden heidnischen Welt gedacht. Der Verfasser von 1. Pt. hat die Zuversicht, daß alle Menschen durch den Einfluß der Gemeinde, dessen Sieg eine Heimsuchung seitens Gottes ist, gewonnen werden können.

Andererseits ruft die Gemeinde gerade durch ihre Güte, ihre Gerechtigkeit den Widerstand der Welt hervor. Dadurch, daß sie sich von den Begierden der Menschen entschlossen scheidet, um für Gottes Willen zu leben, entsteht der Haß der Heiden, ihr Lästern, ihr Schmähen des Namens Christi, ihr Verfolgen seiner Gemeinde (vgl. bes. 4, 2—4. 14. 16). Sie werden dafür dem kommenden Richter Rechenschaft geben müssen (4, 5); „was wird das Ende derer sein, die dem Evangelium Gottes nicht gehorchen?" (4, 17.) Es entsteht also durch das Wirken der Gemeinde auch eine Verhärtung der Welt im Bösen, eine Zunahme ihrer Unbußfertigkeit, die sie ins Gericht führt.

---

[1]) Die *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* ist allerdings in Jes. 10, 3, der Stelle, auf welche angespielt ist, ein Tag des Gerichts; bei dementsprechender Deutung wäre doch wohl nicht an den Termin der gerichtlichen Untersuchung (Schmidt, Zeitschr. f. wiss. Theol. 50, 1908, S. 45) zu denken, wobei die Unschuld der Christen an den Tag treten solle, sondern dann eher an das bevorstehende Endgericht. Unter *δοξάζειν τὸν θεόν* wird jedoch nicht eine den Heiden abgenötigte Anerkennung der Unschuld der Gemeinde verstanden sein, vielmehr ein solches „Gott die Ehre geben", das ihr Gewonnensein, ihr inneres Überwundensein kundtut. Deshalb wird *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* einen Tag göttlicher Gnadenheimsuchung bedeuten, wie Sap. Sal. 3, 7; Luk. 19, 44 und in manchen Handschriften 1. Pt. 5, 6 *καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς*, vgl. Cremer und Jakoby, Neutest. Ethik 233 f.

[2]) Wohlenberg.

IV. Die Stellung der Gemeinde zu den gegebenen Formen und Ordnungen menschlicher Gemeinschaft.

1. Praktisch vorliegende Schwierigkeiten und die Stellung des Briefs im allgemeinen.

Einen breiten Raum nimmt im 1. Ptbf. die Paräneſe ein, welche der Gemeinde „die Chriſtenpflicht im Staat und im Haus" vor Augen ſtellt. In dieſer Richtung lagen für die unter den ἔθνη entſtehenden Gemeinden ſchwere Fragen der Praxis, welche, ſowie ſie auftauchten, z. B. bei der erſtmaligen Taufe von Sklaven, bei der Feſtſtellung der erſten Miſchehen, bei irgendwelchen Konflikten mit der Staatsgewalt, gebieteriſch eine beſtimmte Antwort verlangten. Wie ſie gelöſt wurden, wie der Weg von den Führern der Chriſtenheit grundſätzlich klargelegt und tatſächlich betreten wurde, wie dadurch die Stellung der Gemeinde zu den natürlichen Gemeinſchaftskreiſen und Rechtsordnungen geregelt, und von welchem Standpunkt aus die betreffenden Entſcheidungen gewonnen wurden, iſt für den Kirchenbegriff des Urchriſtentums und ſo auch für die Kennzeichnung des Gemeindegedankens im 1. Ptbf. von großer Bedeutung. Gerade der Verfaſſer dieſes Briefs gibt ja ähnlich wie Paulus der Gemeinde in bezug auf ihre normalerweiſe einzunehmende Stellung in dieſen Fragen ganz beſtimmte Geſichtspunkte, Winke und Anordnungen. Was er darüber ſagt, iſt Paräneſe und, genau genommen, nur eine nähere Ausführung zum Beruf der Gemeinde im allgemeinen.

Der Ausgangspunkt des betreffenden Abſchnitts ſtellt die ganze Reihe von Mahnungen unter den Geſichtspunkt der Miſſionspflicht der Gemeinde (2, 12). Sie ſoll durch den Anſchauungsunterricht ihres Wandels die Vorurteile der Heiden

zu überwinden trachten; ihre Umgebung soll an ihr sehen können, was — und was nicht — aus der Gemeinschaft mit Christus erwächst. Dies kommt natürlich vorzugsweise da in Betracht, wo Gemeinde und Welt einander in den Lebensverhältnissen unmittelbar berühren und notwendig aufeinanderstoßen, wo die Frage ihres gegenseitigen Verhältnisses praktisch brennend, unausweichlich ist.

Was sich nun dem Verfasser von 1. Pt. für das Verhältnis zu allen Menschen, der Grundforderung der Gottesfurcht gemäß, als Bestimmtheit des ἀγαθοποιεῖν ergibt, ist das Gebot, sie alle zu ehren (vgl. S. 66). Dies schließt insbesondere in sich, daß die Christen sich denen willig unterordnen, welche ihrer sozialrechtlichen Stellung nach über sie gesetzt sind (2, 13). Hier scheint als eine Hauptanklage der Heiden den Christen gegenüber vorausgesetzt zu sein, sie wähnten sich über alle Rechtsverhältnisse hinausgehoben und machten sich überall, wo sie andern untergeordnet seien, der Unbotmäßigkeit schuldig (Auflehnung gegen die Staatsgewalt, Verletzung der öffentlichen Ordnung, Emanzipation von Sklaven und auch Frauen). Der Umfang und die Stärke der Warnungen des Briefs nach dieser Richtung hin lassen denn auch auf ihre Notwendigkeit schließen. Nicht daß man sich ohne weiteres Emanzipationsgelüste vielleicht leichtfertiger Art als Hintergrund zu denken hätte. Aber die Lage der einzelnen Christen, z. B. der Männer durch ihre bürgerliche und berufliche Stellung im öffentlichen Leben, der christlichen Frauen und Sklaven in heidnischen Häusern war in der Regel eine außerordentlich schwierige geworden, wie ja der Brief auch durchblicken läßt, eine ohne göttliche Gnadenhilfe oft geradezu unerträgliche. Brauchte man sich denn all die Unterdrückung und Quälerei gefallen zu lassen? Mußte man sich menschlicher Kreatur, menschlicher Ordnung unterziehen, sogar wenn man an Leib und Leben gefährdet und geschädigt wurde? Die Gemeinde hat ja seitens Gottes den Rechtsbrief der Freiheit für alle ihre Zugehörigen, auch die Sklaven; außer ihrem himmlischen König hat sie keine Herrschaft mehr über sich. Verleugnet sie durch Beugung vor Menschen nicht geradezu, was Gottes Gnade ihr verliehen hat, ihre königliche Stellung

im Christus? Auf solche oder ähnliche Gedankengänge nimmt der Verfasser des 1. Ptbfs. offenbar eingehend Rücksicht.

Die Freiheit der Gemeinde tastet er keineswegs an; er setzt sie ausdrücklich voraus (2, 16). Nur darf sie nicht zum Vorwand für Bosheit mißbraucht werden, hat die Gemeinde sie doch nur als im Dienste Gottes stehend. Freilich nicht Menschenwille und Menschengewalt, auch nicht kraft althergebrachter Sitte, verpflichtet die Gemeinde; entscheidend für ihre Stellung ist einzig der Wille Gottes, bezw. der durch Wort oder Vorbild offenbare Wille Christi. D. h. der Gemeinde kann die Unterwerfung unter menschliche Autorität nur zur Pflicht gemacht werden, sofern dieselbe religiös motiviert, von Gott gefordert, also Gehorsam gegen seinen Willen ist. Das ist die deutliche Grundlage der Mahnung.

In diesem Sinn verlangt denn der 1. Ptbf. „um des Herrn willen" freiwillige Unterordnung unter jede *ἀνθρωπίνη κτίσις*,[1]) mag das „Menschliche" sich dabei noch so peinlich durch seine Unvollkommenheit und Verschiedenheit vom Göttlichen bemerkbar machen. Die Unterordnung unter Menschen in den Verhältnissen dieser Welt ist so verstanden keine Verleugnung des

[1]) Es ist strittig und schwer genau zu sagen, was unter *πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσις* zu verstehen ist, „jede menschliche Kreatur", wobei der Blick mit auf Gott als den Schöpfer gerichtet wäre, so de Wette-Brückner, Schlatter, oder „jede von Menschen herrührende Institution", so Kühl, ähnlich Schott, Gunkel, Windisch; B. Weiß, Petrin. Lehrbegriff 348; Holtzmann, Das N. T. und der röm. Staat 29; Jakoby, Neutest. Ethik 228; Beyschlag, Neutest. Theol. I 417; Weinel, Bibl. Theol. d. N. T. 556, oder „alle das menschliche Gemeinleben ordnende Veranstaltung", so Hofmann, ähnlich Usteri, v. Soden, Cremer. Beck vereinigt die erste und dritte dieser Deutungen, indem er von „menschlicher Naturordnung, theistisch verstanden", spricht; der göttliche Kausalbegriff fehle bei *κτίσις* und *κτίζειν* in der Schrift nie; so auch Knopf. *ἀνθρωπίνη* könnte dann die Geltungssphäre der *κτίσις* bezeichnen (Usteri); „es ist eine Schöpfung, eine Ordnung, die letzten Grundes von Gott herkommt, die aber für die menschlichen Verhältnisse gilt (vgl. auch Wohlenberg), von Menschen ausgeübt wird, womit Unvollkommenheit gesetzt ist" (Knopf). „Alle" menschliche Ordnung würde dann die häuslichen wie die öffentlichen Verhältnisse umfassen (vgl. 2, 13—3, 7). Versteht man unter *ἀνθρωπίνη κτίσις* nach der erstgenannten Deutung einfach „menschliches Geschöpf" = Mensch, so ist der Blick trotzdem

Standes der Gemeinde, sondern ihre von Gott gebotene, notwendige Stellung, in welcher sie ihrem Beruf treu ist. Sie beugt sich vor Menschen und ihrem Recht nur, sofern sie göttliche Vollmacht erkennt. Wo aber dies der Fall ist, ist ihre Pflicht unzweideutig klar. Die sich daraus ergebenden Folgerungen werden aus den Einzelmahnungen erkennbar.

2. Gemeinde und staatliche Obrigkeit.

(2, 13 f. 17.)

Ausdrücklich ist zugestanden: die Gemeinde ist von der Botmäßigkeit jeder Gewalt außer derjenigen Gottes frei. Sie ist vom Staat in ihrer Handlungsweise ebenso wie in ihrem Entstehen und Bestande durchaus unabhängig gedacht. Seine Zwangsmittel könnten ohnehin nicht für Menschen entscheidend sein, welche fähig sind, um ihres himmlischen Herrn, um ihres Gewissens, um ihrer Hoffnung willen zu leiden und das Leben zu lassen, dazu noch im Bewußtsein, damit hoher Gnade gewürdigt zu sein. Aber in Anwendung ihrer Freiheit sollen die Christen sich dem „König", d. i. dem römischen Kaiser (nach dem Sprachgebrauch des Orients) und seinen Statthaltern untergeben. Ihm gegenüber ist ehrerbietige Unterordnung am Platz, weil er über den andern Menschen steht, eine Stellung, die ihm von oben gegeben ist.[1]) Den Statthaltern gegenüber, weil sie von ihm gesandt, also seiner Vollmacht teilhaftig sind. Bemerkenswert ist gerade diese Erwähnung der *ἡγεμόνες*, die als Administrativbeamte die Verhandlungen gegen die Christen zu führen hatten,[2]) deren Urteilsspruch also die Bekenner Christi aufs schwerste treffen konnte und auch traf (vgl. 4, 15 f.). Daher

---

auf die besondere soziale Stellung jeder menschlichen Kreatur als ihr von Gott gesetzt gerichtet, und der Gesichtspunkt ist sachlich zuletzt derselbe. Diese Fassung wird durch *πάντας τιμήσατε* 2, 17 und durch die überhaupt ganz persönlich gehaltene Bezeichnung der übergeordneten Gewalten empfohlen; es handelt sich, genau genommen, nicht um unpersönliche Einrichtungen oder Ordnungen, sondern um den König, die Statthalter, die Herren, die Ehemänner.

[1]) Vgl. zu *κτίσις* S. 91 Anm. 1.

[2]) Knopf, Nachap. Zeitalter 91, Anm. 1.

läßt sich von 1. Pt. 2 sagen: „Das ist eine Konzeption, wie sie loyaler nicht gedacht werden kann; man beachte, daß der Verfasser nach Kleinasien schreibt, in die Provinzen des Kaiserkultus.“ [1])

Das Untertansein wird gefordert um des Herrn willen, wobei auch an Jesu Wort und eigene Stellungnahme gedacht sein mag. Dasselbe wird besonders nachdrücklich verlangt, damit der Unkenntnis törichter Menschen, bezw. ihrem sinnlosen Gerede über die Christen, der Mund gestopft werde. Es soll klar an den Tag treten, daß die weitverbreiteten Vorwürfe gegen die christliche Bruderschaft, sie sei antinational, kaiserfeindlich und staatsgefährlich, unberechtigt sind. Für die Leser wird die Mahnung insonderheit motiviert durch den Hinweis auf den Sinn und Zweck der Sendung der Statthalter. Ihre Aufgabe ist es, die Übeltäter zu strafen, diejenigen dagegen, die das Gute tun, mit Lob zu belohnen, also Ausübung der richterlichen Gerechtigkeit, welche normalerweise auch den guten Wandel der Gemeinde anerkennen und schützen wird. Damit ist der Beruf der Staatsgewalt in eine und dieselbe Linie gerückt mit demjenigen der Gemeinde, insofern beide das Böse bekämpfen, das Gute fördern. Ein gemeinsames Ziel, die Herrschaft des Guten, eint die Gemeinde, und zwar nach Gottes Ordnung, mit der staatlichen Rechtswirkung, deren Urbild ja Gott selber, der vollkommene, über allem stehende Richter ist (1, 17). Den Dienst der Gerechtigkeit aber, so wenig schöpferisch er von seiten des Staates erscheint, indem die Obrigkeit das ἀγαθοποιεῖν der Untertanen nicht hervorbringt, sondern nur, sofern es vorhanden ist, anerkennt, darf die Gemeinde nicht

[1]) Harnack, Mission und Ausbreitung . . . 192. Vgl. v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden 131: „Unbedingte Unterordnung ist geboten um des Herrn willen. Nur tritt deutlich hervor, daß man die Organe der römischen Verwaltung in ihren verschiedenen Abstufungen bereits als Gegner des Christentums kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hat. So sehr sie als Vertreter der Gerechtigkeit zur Strafe für Übeltäter, zum Lobe der Guten hingestellt werden, man fühlt es durch, daß sie zumeist von den Christen als Verfolger empfunden werden. Um so bewundernswerter ist, daß das Prinzip der ehrfurchtsvollen Anerkennung ihres göttlichen Berufes unverändert aufrecht erhalten wird.“

durch Unbotmäßigkeit lähmen; daher die Mahnung zur Unterordnung unter die Obrigkeit als dem eigenen Beruf und Sinn der Gemeinde entsprechend. Insofern geht die Mahnung des 1. Ptbfs. auf die Erhaltung und Stärkung der, wenn auch heidnischen, Staatsgewalt hinaus; die allgemeine bürgerliche Rechtsordnung wird durch die Gemeinde mit aufrecht erhalten, weil ein positiver, sittlicher Wert darin erkannt ist.

Andererseits ist durch dieselben Gesichtspunkte auch die Grenze der Unterordnung festgelegt. Bezeichnenderweise ist V. 17 der Wortlaut des Zitats Prov. 24, 21 (LXX: *φοβοῦ τὸν θεὸν υἱὲ καὶ βασιλέα*) verändert wiedergegeben; er lautet: *τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε.* Dem irdischen Königtum ist der religiös-kultische Nimbus genommen; Furcht Gottes schließt Menschenkult und Menschenfurcht (vgl. 3, 14f.) aus. Sollte die Obrigkeit ihrem Beruf widersprechend handeln, der menschliche König sich an die Stelle Gottes setzen und mehr als die „Ehre" fordern, die ihm gebührt, sollte also die Gemeinde in die Lage kommen, zwischen dem Gehorsam gegen Gottes Willen und gegen den Willen der „Heiden" wählen zu müssen,[1]) dann wäre ihre Stellung nach dem 1. Ptbf. ebenso unzweideutig bestimmt, wie die Unterordnung unter normalen Verhältnissen; dann wäre ihr Beruf gerade „um des Herrn willen", um des heiligen Wandels vor den Heiden und um des Dienstes der Gerechtigkeit willen: *ἀγαθοποιεῖν καὶ πάσχειν.* Damit ist die Allmacht der staatlichen Gewalt durchbrochen, ihre Autorität nicht als die höchste und letzte anerkannt, auf dem Standpunkt des römischen Imperiums eine Ungesetzlichkeit revolutionärster Tendenz.[2]) Freilich ist diese Möglichkeit des Ungehorsams gegen die Obrigkeit im 1. Ptbf. nur zart, aber doch unverkennbar angedeutet. Bei einem Konflikt mit dem Kaiserkult, der ja gerade in der Asia seinen Hauptsitz hatte, war aber faktisch

[1]) Vgl. auch „Babylon" 5, 13, falls darunter Rom zu verstehen ist.

[2]) Vgl. Weinel, Stellung des Urchristentums zum Staat 3 und 17 ff., wo namentlich auch auf die stille, aber mächtige Auseinandersetzung hingewiesen ist, welche in der Inanspruchnahme der Prädikate, die göttliche Würde des staatlichen Herrschers aussagen, für den lebendigen Gott oder Jesus Christus liegt (z. B. Kaiser, Herr, Heiland, Selbstherrscher).

die Anklage auf die crimina laesae majestatis und laesae publicae religionis da, und die Folgen konnten nicht ausbleiben. Dann galt 4, 16: *εἰ δὲ ὡς Χριστιανός*. Aber um so dringender notwendig war die Loyalität und der volle bürgerliche Gehorsam, soweit kein Abfall von Gott damit verbunden war. Jenes unwiderrufliche Nein fordert dieses ungebrochene Ja, und beides aus demselben Grunde. Von Unklarheit oder schwächlichen Kompromissen aus Nützlichkeitsgründen und Leidensscheu läßt sich im 1. Ptbf. nichts entdecken.

Nicht vergessen werden darf der Horizont, unter dem auch die ganze Paräneſe des Briefes steht (vgl. VII). Es handelt sich in bezug auf die Verhältnisse dieser Welt um ein nur noch kurzes Provisorium; das Ende aller Dinge, auch der Herrschaft der „ewigen" Roma, ist nahe. Die Anerkennung der heidnischen Staatsgewalt ist also eine relative; die Erhaltung dieses Imperiums findet bei der Gemeinde kein tiefes, positiv unbedingtes Interesse, wie die ersehnte Herrschaft des Christus. An eine Reform der Weltverhältnisse, etwa der römischen Staats- und Rechtsordnung, wird bei weitem nicht gedacht. Ohne die Beachtung dieser beherrschenden Perspektive bleibt die Position des 1. Ptbfs. unverstanden. Nur ihr zufolge erscheint die Gemeinde von eigentlich politischen Interessen rein und keineswegs als eine Organisaton, welche einen Gegenstaat, ein irdisches Konkurrenzgebilde für den Staat bedeuten könnte; auf dem Gebiet irdisch-weltlicher Ziele trifft sie sich gar nicht mit ihm auf einer Fläche. Ihrem innersten Wesen entspricht eine Heimat, in deren Licht diese Welt als Fremde erscheint (vgl. S. 52).

3. Gemeinde- und Dienstverhältnis.

(2, 18—25.)

„Die Sklaven bilden in den altchristlichen Gemeinden einen starken Bestandteil. Das zeigt sich an unserer Stelle nicht nur darin, daß sie an erster Stelle angeredet werden, daß die Mahnung an sie länger ausfällt, als die an die Frauen oder gar an die Männer, sondern auch darin, daß das entsprechende Gegenstück zur Mahnung an die christlichen Sklaven, die

Mahnung an die zur Gemeinde gehörenden Herren fehlt."[1]) Die Zahl der letzteren war jedenfalls verhältnismäßig sehr gering.

Der vorliegende Abschnitt weist jedoch nicht nur auf die große Zahl von Unfreien in den angeredeten Christengemeinden Kleinasiens hin, sondern auch auf die Notwendigkeit der ausgesprochenen Mahnung. „Die Sklavenfrage muß . . . eine brennende gewesen sein."[2]) Die Lage dieser Menschen war eine schwere, wenn ihr Wille zu treuer christlicher Lebensführung ständig mit den Wünschen ihrer heidnischen Herren zusammenstieß, in deren Gewalt sie doch verkauft waren. Die begreifliche Sehnsucht des Sklaven nach Freiheit erfuhr daher bei christlichen Sklaven eine mächtige Steigerung, und die hohen Verheißungsworte des Evangeliums schienen ihr Verlangen, ja sogar eigentliche Ansprüche zu rechtfertigen; „sie erwarteten wohl geradezu, freigelassen zu werden, wenn ihre Herren Christen waren, freigekauft zu werden, wenn sie heidnischen Herren gehörten. Die Emanzipationsgelüste der Sklaven sind eine Voraussetzung, von der aus die Mahnungen der „Haustafeln" an die Sklaven zu verstehen sind."[3])

Die Mahnung des Verfassers von 1. Pt. lautet nun auf freiwillige entschlossene Unterordnung der Diener[4]) unter ihre Herren, ganz ohne Unterschied, ob diese in Güte und Wohlwollen auf ihre Untergebenen billige Rücksichten nehmen, oder ob sie ihre „Verkehrtheit" in unfreundlicher, grausamer Härte offenbaren, das Mindestmaß gebend, das Höchstmaß fordernd. Selbst wenn die Sklaven ungerecht behandelt und ohne Grund, trotz ihres *ἀγαθοποιεῖν,* ja vielleicht gerade wegen ihrer Gewissenhaftigkeit Gott gegenüber geschlagen werden und Schmerzen ertragen müssen, sollen sie sich in ihrer Stellung des Untertanseins nicht erschüttern lassen, sondern in treuer Pflicht-

[1]) Knopf (Komm.). [2]) Wohlenberg 84.

[3]) Knopf, Nachap. Zeitalter 69.

[4]) *οἰκέται,* ein milderer Ausdruck als *δοῦλοι,* das V. 16 auf das Verhältnis aller Christen zu Gott angewendet ist, läßt in erster Linie an Hausſklaven denken; der Ausdruck mag aber auch von vornherein ihr Zugehörigkeitsverhältnis zum Hause betonen; so Kühl.

erfüllung verharren, stets auf der Hut, daß keine berechtigte Ursache zur Unzufriedenheit mit ihrem Wesen und Wandel zu finden sei, keine Verfehlung, keine Unredlichkeit, kein listiges Hintergehen ihrer Herren. Bei Mißhandlung sollen sie stille sein, nicht aufbegehren, dem Bösen nicht mit Bösem wehren wollen, auch keinen Rachegedanken den Lauf lassen, sondern ihre Sache Gott anheimstellen (vgl. die bezeichnenden Einzelzüge in V. 22—24).

Die Unterwerfung unter die Herren soll „in aller Furcht" geschehen. Damit ist freilich nicht ausdrücklich Gottesfurcht, aber wohl auch nicht Furcht vor den irdischen Herren gefordert; der Ausdruck ist allgemeiner gehalten und „bezeichnet die Scheu vor Pflichtverletzung . . . Hier wird die Furcht als die den Ernst, den Fleiß, die Sorgfalt und die Pflichttreue bedingende und erhaltende Stimmung gefordert. Sie soll alle Sorglosigkeit und leichtsinnige Pflichtvergessenheit verbannen, vor allen Übergriffen und eigenmächtigen Ausschreitungen bewahren, alle Ehrerbietung, Dienstbeflissenheit und Unterordnung beweisen, die überhaupt von einem Knecht verlangt werden kann *(παντί)*."[1]) Den sachlichen Hintergrund dieser Mahnung bildet immerhin das Verhältnis zu Gott, indem ihre Richtlinie schon in V. 13 gezeichnet ist, und V. 19 das Bewußtsein von Gott, bezw. die Gewissensrücksicht auf ihn als das Bestimmende angegeben ist. Die stärkste Motivierung ist jedoch durch den Hinweis auf Christus gegeben; der Blick auf ihn sagt den Sklaven alles. Durch standhaftes, geduldiges Leiden um des Guten willen folgen sie seinen Spuren nach und werden, gerade sie, die Sklaven, in ihren schweren Verhältnissen, unter Druck und grausamer Behandlung, der Gnade gewürdigt, ihm nicht nur in seinem Wandel, sondern auch in seinem besonderen Geschick ähnlich zu werden. War doch das unschuldige Leiden und gerade das Gescholten- und Geschlagenwerden sein Los, bis sein Leib der blutigen Geißelstrieme glich, und er am Holz den schmachvollen, bei verbrecherischen Sklaven gebräuchlichen Kreuzestod erlitt.[2]) Und er gab gerade ihnen, den Sklaven, damit im besondern

[1]) Usteri. [2]) Vgl. bes. Bengel.

ein Vorbild und litt für sie. So sollen sie ihm zulieb und in seiner Nachfolge Gott vor den Heiden verherrlichen; ihr Wandel und ihr Leiden wird auch nicht ohne Erfolg bleiben (vgl. 2, 12. 21; 3, 1).

Es zeigt sich demnach im 1. Ptbf. nicht der leiseste Gedanke an einen Versuch, das Dienstverhältnis von seiten der Gemeinde aufzuheben oder auch nur zu lockern; der Gedanke an Loskauf einzelner Sklaven durch die Gemeinde tritt nicht in den Gesichtskreis, und an eine allgemeine äußerliche Umwandlung der sozialen Verhältnisse ist von ferne nicht gedacht, so warm auch der Briefschreiber auf ihre Lage eingeht und die Sklaven als volle Menschen und Glieder der Gemeinde nimmt, offenbar ohne jede Reflexion auf eine andere Möglichkeit, ja sie durch die Ausführungen von V. 21—25, welche grundsätzlich doch der ganzen Gemeinde gelten, noch besonders röstet und ehrt. Durch ihre freiwillige Unterordnung und gewissenhafte Pflichterfüllung muß das Dienstverhältnis geradezu eine Stärkung erfahren. Andererseits liegt es dem 1. Ptbf. durchaus fern, sich auf Seite der Herren den Unfreien gegenüberzustellen. Sein Gemeindegedanke erscheint dem Gegensatz der sozialen Verhältnisse gegenüber neutral. Ihn beherrscht einzig das religiös-ethische Interesse. Die Treue gegen Gott ergibt auch die Treue im irdischen Dienst, freilich dann auch die klare Grenze, wo der Ungehorsam gegen den heidnischen Herrn zur Pflicht wird und die Nachfolge Christi den passiven Widerstand des Leidens fordert. Wie die *δεσπόται* dann auch wüten mögen, ausschlaggebend ist einzig die Gunst Gottes. Auf ihn ist der Blick gerichtet, dem die Gemeinde für ihr eigenes Handeln, nicht für das der Welt, verantwortlich ist, und der auch in Bälde mit den Ungerechten abrechnen, den unschuldig Gedrückten zum Recht verhelfen und die Sklavenfrage nach seiner Weise lösen wird.

4. Gemeinde und Ehe.

(3, 1—7.)

Im Unterschied von anderen Haustafeln im Neuen Testament kommt im 1. Ptbf. nur das Verhältnis von Mann und

Weib in der Ehe zur Sprache; vom Verhältnis der Kinder zu den Eltern und umgekehrt ist nicht die Rede. Was den Kindern in erster Linie eingeschärft wurde, liegt angesichts des ganzen Abschnitts 2, 13 ff. auf der Hand. Ausdrücklich handelt es sich aber zunächst um die Stellung der Frauen zu ihren „eigenen" Männern, „wobei man das ἴδιος nicht als zu einem schlichten Possessivpronomen abgeschliffen beurteilen darf, sondern in seiner Eigenart festzuhalten hat; es läßt einen Seitenblick fallen auf die unerfreulichen Fälle, da ein Weib unter Verletzung der Keuschheit sich zu einem fremden Mann in ein unerlaubtes Abhängigkeitsverhältnis begeben hatte." [1]) Dieser Wink läßt die reine Monogamie als das ethisch unbedingt geltende Ideal erkennen; denn daß die ganze folgende Mahnung etwa an mehrere Frauen eines und desselben Mannes gerichtet sein könnte, fällt doch außer Betracht.

Den Frauen wird „gleichermaßen", d. h. ebenso wie den bürgerlichen Untertanen und den Sklaven in ihrem Stande, Unterordnung unter ihre Männer geboten. Daß Gehorsam gegen den Willen des Mannes für sie das vor Gott richtige Verhalten ist, zeigt ihnen schon das Vorbild der heiligen Frauen des Alten Bundes, so der Sara, die Abraham als ihren Herrn angeredet hat.

Die Aufmerksamkeit wendet sich aber, wie beim Verhältnis der Sklaven zu verkehrten Herren, sofort dem Falle zu, wo eine besondere Schwierigkeit vorlag, nämlich der Mischehe, wenn die Frau Christin geworden, der Mann dagegen das Wort des Evangeliums abgelehnt hatte, also mit Bewußtsein Heide geblieben war. Dann mußte der christlichen Frau die Ausübung ihrer religiösen Pflicht unter Umständen äußerst schwer werden, wenn nicht geradezu unmöglich erscheinen, und der Gedanke konnte ihr nahetreten, sich von der Unterwerfung unter den Willen des Mannes entbunden zu betrachten, vielleicht sogar die Gemeinschaft mit ihm ganz abzubrechen. Aber an eine Scheidung der Mischehe, die vom christlichen Teil ausginge, läßt die Paräneſe des 1. Ptbfs. nimmermehr denken. Gerade

[1]) Wohlenberg.

in einem solchen Eheverhältnis hat die Frau, als der Gemeinde zugehörig, ihre Aufgabe zu erkennen und ihr treu zu sein, nämlich den ungläubigen Mann zu „gewinnen", für Gott und die Gemeinde.[1]) Hat das Wort den Mann nicht überwunden, so mag dies noch durch den Wandel der Frau ohne Wort geschehen. Vom Versuch, den Mann durch Zureden zu erweichen, wird dadurch abgeraten; ein solches Überredenwollen, vielleicht mit vielen und übereifrigen Worten, würde offenbar dem geforderten Untertansein zuwiderlaufen. Auch hier wird, wie bei der Obrigkeit und bei der Herrenstellung in sozialer Beziehung vorausgesetzt sein, daß der Übergeordnete, d. h. der Mann, seine Stellung über der Frau kraft ursprünglicher göttlicher Vollmacht habe. Daher gehört auch in der Mischehe die geforderte Unterordnung zum *ἀγαθοποιεῖν*, bezw. zum Wandel vor Gott in der Furcht.

Als weiteres Merkmal desselben ist Keuschheit genannt. In engem Zusammenhang damit steht die Warnung vor dem zu der heidnischen Lebensart in unmittelbarer Beziehung stehenden, den Schwerpunkt des persönlichen Interesses in die Äußerlichkeit verlegenden Toilettenluxus. „Nichts tut dem in der Furcht keuschen Wandel solchen Eintrag und verletzt so sehr das zarte Verhältnis der Treue wie die Gefallsucht und die Eitelkeit, die lüsterne Augen auf sich zieht; daher diese Warnung. Der Grund ist dem Zusammenhang nach dieser zarteste, nicht der ökonomische."[2]) Der wahre Schmuck ist das vor Gott wertvolle, verborgene Innenleben, das seine Schönheit im Wesen des Geistes hat, in seiner Unvergänglichkeit, Sanftmut und Stille, von Leidenschaft, Trotz und lautem Wesen frei. Dieser Gesinnung entspricht die auf Gott gesetzte Hoffnung, welche die vielgeschäftige Bemühung, sich in weltlicher Weise zur Geltung zu bringen, unnötig macht. „Waren sie aber solchen Geistes,

---

[1]) Es handelt sich bei *κερδαίνειν* nicht um die Erhaltung des ehelichen Verhältnisses (Schott), welche faktisch freilich in enger Beziehung dazu stehen konnte, sondern um die Überwindung der religiösen Kluft innerhalb der trotz derselben bestehenden Ehe.

[2]) Usteri.

so waren sie vermöge eben derselben Sinnesart ihren Männern untertan." [1])

Alle diese Winke beschreiben das *ἀγαθοποιεῖν* der Frauen in ihrer besonderen Lage. In der ihnen damit zugemuteten Gesinnung und Stellung sollen sie unter allen Umständen tapfer, in der Furcht Gottes furchtlos, beharren, auch wenn ihre Männer sie durch Drohung und Gewalt einzuschüchtern versuchen sollten. Damit ist nicht nur ein Wort der Ermutigung an die Frauen ausgesprochen, sondern wiederum angedeutet, wo die Unterordnung ein Ende haben müßte.

An die Männer folgt V. 7 eine nur kurze Mahnung, weil hier nicht besonders mit der Frage der Mischehe gerechnet wird. Es kam gewiß selten vor, daß Frauen von Männern, welche Christen wurden, Heidinnen geblieben sind. An dieser Stelle wird nun freilich nicht zum *ὑποτάσσεσθαι* gemahnt, sondern die vernünftige Einsicht der Männer angerufen, gemäß welcher sie das eheliche Zusammenleben der schwächeren Konstitution der Frau gemäß, also rücksichtsvoll gestalten sollen. Doch fehlt auch hier nicht eine besondere Weisung, welche der allgemeinen Regel *πάντας τιμήσατε* genügt: die Männer sollen den Frauen Ehre zuteil werden lassen. Dies wird damit begründet, daß die Frauen Miterben der Gnade des Lebens, also von Gott derselben Gnade wie die Männer gewürdigt sind; an dem für die Gemeinde entscheidenden Punkt, auf dem Boden der Gemeinde, als Glieder der Gemeinde, sind sie also den Männern gleichgestellt.[2]) Eine Mißachtung dessen durch die Männer würde eine Verachtung des souveränen göttlichen Waltens bedeuten; es würde dadurch eine Störung ihrer Gemeinschaft mit Gott bewirkt, eine Hinderung ihrer Gebete. „Wenn das Weib unter dem Manne zu seufzen hat, so wird ihr Seufzen seinem Gebete den Weg verlegen, indem es ihn bei Gott verklagt, ehe sein dadurch unwert gemachtes Gebet zu ihm kommt." [3]) Immerhin könnte auch an gemeinsames Gebet der beiden gedacht sein.

[1]) Hofmann.

[2]) Sachlich ist es für diese Frage belanglos, ob *συνκληρονόμοις* oder *συνκληρονόμοι* gelesen wird.

[3]) Hofmann.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Wie namentlich die letztgenannte Mahnung zeigt, ist eine vollständige, auch innerliche, insofern religiös begründete und vollendete Gemeinschaft in der Ehe von Christen gefordert, und es hat Berechtigung zu sagen, daß „jede Familie als eine kleine Gemeinde" vorgestellt sei.[1]) In keiner Weise wird demnach der Bestand der Ehe, sofern die Gemeinde ihrem Beruf treu ist, durch die Gemeinde angetastet oder gar aufgelöst. Im Gegenteil, die Ehe innerhalb der Gemeinde bleibt nicht allein trotz dem innigen Zusammenschluß der Bruderschaft (vgl. den Liebeskuß, 5, 14)[2]) ungefährdet bestehen, sondern sie wird auch gerade in dem Maße gestärkt, als die Gemeinde reine Bruderliebe übt; denn das Gebot an alle gilt auch den Eheleuten gegenüber und ihnen selbst in ihrem Verhältnis zueinander. Ebenso wird die Mischehe, obwohl die tiefe, durch Gottes Wirken geschaffene Kluft durch sie hindurchgeht, gerade in dem Maße durch die Treue und Unterordnung der christlichen Frau unter ihren zwar heidnischen Mann gefestigt, als die Gemeinde in ihren einzelnen Gliedern ihrer Aufgabe der Welt gegenüber bewußt ist und derselben in ihrem Handeln nachkommt. Mag dadurch andererseits die Mischehe, durch den christlichen Wandel des einen und den Widerstand des anderen Teils, einer Spannung unterliegen, welche sie zu zerreißen droht, so hält die Gemeinde die Hoffnung auf eine endlich gute Lösung des Konflikts doch bis zum äußersten fest (vgl. 2, 12; 3, 1). Nach alledem erkennt der Verfasser des 1. Ptbfs. in der Ehe einen Eigenwert, welcher ihr nicht erst durch ihre Christlichkeit zukommt, aber dem höchsten Ziel der Gemeinde dienstbar gemacht wird.

5. Zusammenfassung.

Die Art und Weise, wie der 1. Ptbf. das Verhalten der Christen der Obrigkeit gegenüber, im Dienstverhältnis und in

---

[1]) Kühl. Nur nicht: eine Gemeinde „für sich", im Sinne der Exklusivität.

[2]) Der heilige Bruderkuß wurde mindestens zu Tertullians Zeiten und in den ihm bekannten Gemeinden auch zwischen Männern und Frauen im Gottesdienst gewechselt; vgl. Ad Ux. II 4. Bei Achelis, Das Christentum . . . 293, Exkurs 27.

der Ehe regelt, zeigt mit besonderer Deutlichkeit, wie bestimmt und folgerichtig das Leben der Gemeinde mit dem ganzen Inhalt seiner einzelnen Beziehungen und Verhältnisse als Gottesdienst gedacht ist. Die Aufmerksamkeit ist nicht darauf gerichtet, die äußere Lage der Gemeindeglieder leichter und günstiger zu gestalten, obwohl die Gemeinde auch in leibliche Not mit göttlicher Kraft helfend eingreift (vgl. 4, 11). Mit der alle Sentimentalität, bloße Nützlichkeitsmoral und Leidensscheu unter die Füße tretenden Herbheit der urchristlichen Ethik wird der Wille der Gemeinde auf das eine Ziel gelenkt, daß Gott verherrlicht, geheiligt und sein Wille getan werde.

Dabei geht jedoch der Verfasser des 1. Ptbfs. mit feiner Rücksichtnahme und liebendem Blick für die besonderen Schwierigkeiten und Kämpfe der Einzelnen darauf ein, zu zeigen, wie jedes Gemeindeglied in den besonderen Verhältnissen, in denen es lebt, sich als solches bewähren kann. Dabei löst sich die Gemeinde nicht in dem Sinne von der Welt ab, daß sie zu einer äußerlich von ihrer Umgebung abgesonderten, an irgendwelchen rein äußerlichen Merkmalen erkennbaren Genossenschaft würde. Ihr Beruf, durch dessen Erfüllung sie sich von der heidnischen Umgebung freilich leuchtend abheben soll, ist ganz einfach das ἀγαθοποιεῖν in allen Einzelverhältnissen, im Grunde nichts anderes als die demütige, reine, dienstbereite Liebe, wie sie der Blick auf Gott fordert und ermöglicht, das Gegenteil des zankgebärenden, die Gemeinschaft unter Menschen sonst zerreißenden Eigenwillens (vgl. III 5).

Darum ruft die Aufgabe der Gemeinde, wie sie im 1. Ptbf. dargelegt ist, keinem an sich, bezw. vom eigenen Standpunkt aus notwendigen Konflikt zwischen der Gemeinde und den bestehenden, natürlichen Formen und Rechtsordnungen menschlicher Gemeinschaft. Dieselben werden von der Gemeinde bewußt hingenommen, in ihrem Eigenwert und ihrer sittlichen Abzweckung, sofern und soweit solche erkennbar sind, anerkannt, daher nicht angegriffen, sondern moralisch seitens der Gemeinde gestützt und gegen Auflösung geschützt. Dieser konservative Zug zeigt sich auch in der Hinnahme des Patriarchalismus, der gegebenen Vorherrschaft der bestehenden Obrigkeit über

ihre Untertanen, derer, die nun einmal die Herren sind, über die von ihnen Abhängigen und in der Ehe des Mannes über die Frau, als einer Naturordnung, hinter welcher der alles beherrschende und ordnende Wille des Schöpfers steht, welche daher um seinetwillen durch freie, bewußte Unterordnung geehrt werden soll.

So ist denn die Gemeinschaft mit der Welt so weit als nur möglich festgehalten. Sie kann nur von seiten der Welt gebrochen werden, durch Widerstreit gegen das ἀγαθοποιεῖν, den guten, reinen, von Christus bestimmten Wandel der Gemeinde, der freilich im Gegensatz zur Sünde, zu den unreinen Begierden und Sitten der Menschen, auch der Übergeordneten, steht. Hier aber gibt es für die Gemeinde kein Nachgeben, so revolutionär das unter Umständen gewissenshalber notwendige, unbedingte Nein der Obrigkeit, den Herren oder den Ehemännern vorkommen mag. Hier bleibt der Gemeinde nur der eine Weg, in der Nachfolge Christi im Guten auch leidend auszuharren und in diesem schmerzlichen Kampf ihre Liebe nicht aufzugeben, sondern zu vollenden (vgl. III 4).

Dabei wird ihr das Ertragen der Spannung erleichtert durch die Hoffnung auf die Überwindung menschlicher Widerstände infolge des Eingreifens des Gottes, der sich zu seinem Volke bekennt, und durch die freudige Erwartung des Kommens Christi, welches den gegenwärtigen, drückenden Weltverhältnissen bald ein die Lage der Gemeinde vollkommen verwandelndes Ende bereiten wird. An eine Reform dieser ohnehin demnächst vergehenden Verhältnisse wird daher nicht gedacht. Die ganze Gegenwartslage bedeutet nur ein dem Abschluß entgegenreifendes Provisorium.

V. Die Organisation der Gemeinde.

1. Gesamtgemeinde und Ortsgemeinde.

Wer den 1. Ptbf. ohne die Adresse und abgesehen von wenigen, über die Adressaten merklich hinausblickenden Stellen lesen würde, käme wahrscheinlich zur Annahme, daß er an eine am selben Wohnort befindliche Gemeinde gerichtet sei. Notwendig wäre dies nicht schon deshalb, weil die Leser merklich als engverbundene Einheit betrachtet werden und ihnen auch ein Gemeinwille zugemutet wird. Aber manche Ermahnungen des Briefs scheinen darauf hinzuweisen, daß sie sich an einem und demselben Orte befinden. Ihre Liebe zueinander soll sich bewähren im Verkehr aller mit allen (3, 8f.). Sie sollen einander gegenseitig dienen mit den Gaben, die jeder empfangen hat, und zwar mit dem Wort und allerlei Hilfeleistungen (4, 10f.). Dies ist aber nur möglich, wenn sie zur gleichen Versammlung zusammenkommen und einander täglich erreichen können. Man beachte auch die Aufforderung zum gegenseitigen Gruß mit dem Kuß der Liebe (5, 14).

Andererseits ist jedoch deutlich, daß der Verfasser des Briefs eine Mehrheit von Gemeinden im Auge hat. Sein Wort ist an die Christen von ganz Kleinasien, nur mit Ausnahme von Cilicien, gerichtet (1, 1). Sie bilden für ihn eine gewisse Gesamtheit, zu der er selber nicht gehört; er schreibt aus der Ferne an sie, um sie zu stärken und zu mahnen (5, 12f.). In der Stadt oder Landschaft, wo er sich aufhält, befindet sich auch eine Gemeinde, welche er durch den bestimmten Artikel als eine bestimmte Einzelgemeinde kennzeichnet und ihrer Gesamtheit ausdrücklich koordiniert (*ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλέκτη* 5, 13).[1] Ferner spricht er von ihrer Bruderschaft in der Welt (5, 9),

[1]) Damit soll gewiß nicht die Frau des Apostels bezeichnet werden; vgl. S. 25, Anm. 2.

mit welcher sie als solcher innig verbunden sind, die er aber doch von ihnen unterscheidet. Er kennt also eine Mehrzahl von Gemeinden, die er örtlich auseinanderhält, und ebenso lokal bestimmte Gruppen von Gemeinden. Zu vergleichen ist auch seine Ermahnung, sie sollen gegeneinander gastfreundlich sein (4, 9).

Sein Blick geht aber noch weiter. Auf Grund des gemeinsamen Erlebens faßt er sich selber mit den Lesern zur Einheit der ersten Person Pluralis zusammen (1, 3; 2, 24; 4, 17); ebenso schließen sich ihm die Einzelgemeinden (vgl. 5, 13) und ihre Gruppen (1, 1; 5, 9) inhaltlich zu einer einheitlichen Gesamtheit zusammen. Hier liegt ein universaler „Kirchenbegriff" vor. Derselbe ist auch sonst im 1. Ptbf. zu finden; denn er liegt von Haus aus in jenen von Israel übernommenen Ausdrücken, welche schon im A. T. zur Bezeichnung, Beschreibung und Würdigung der Gemeinde Gottes verwendet sind, so *γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, λαὸς θεοῦ, ποίμνιον τοῦ θεοῦ, οἶκος τοῦ θεοῦ*, auch *οἶκος πνευματικός* als Tempel verstanden (2, 5. 9 f.; 4, 17; 5, 2 f.). Alle diese Ehrentitel der Gesamtekklesia sind auf die Adressaten des 1. Ptbfs. bezogen. Nicht ohne Grund ist dieser von der alten Kirche unter die „katholischen Briefe" gestellt worden.

Es werden demnach im 1. Ptbf. beide Größen sichtbar, die Gesamtgemeinde wie die örtlich bestimmte Einzelgemeinde. Von besonderem Interesse ist das Verhältnis beider zueinander auf Grund des Textes. Eine eigentliche Reflexion darüber läßt sich schwerlich feststellen; doch bieten die genannten Stellen einige faßbare Anhaltspunkte. Faßt man 1, 1 die Wendung *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς* als Charakterisierung der Christenheit überhaupt,[1]) so werden davon diejenigen Häuflein der Zerstreuung angesprochen, die im Gebiet der aufgezählten kleinasiatischen Provinzen wohnen; die Unterscheidung ist also nur eine räumliche, dagegen keineswegs eine inhaltliche. Ebenso sind 2, 9 f. dieselben lokal bestimmten, vorwiegend heiden-

[1]) Mindestens außerhalb Jerusalem-Palästinas.

christlichen kleinasiatischen Gemeinden angeredet und durch jene altehrwürdigen Bezeichnungen der Gesamtekklesia geehrt. Auf den Unterschied von Gesamt- und Einzelgemeinde wird dabei schlechterdings keine Rücksicht genommen; denn es handelt sich um typische „dogmatische Werturteile", welche etwa besagen: ihr — obwohl aus den Heiden — seid in Gottes Augen — wie einst Israel, bezw. an Stelle Israels — eurem Wesen nach auserwähltes Geschlecht, Gottesvolk, d. h. Kirche im rein religiösen Sinn, Ekklesia Gottes! Das Fehlen des bestimmten Artikels ist für die Art dieser Aussage geradezu bezeichnend. Anders liegt die Sache 5, 2f., wo sich ein durch den Artikel determinierter Gemeindebegriff findet: *τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ*. Darunter ist offenbar dasjenige Stück der Herde Gottes verstanden, welches den Presbytern jeder Ortsgemeinde zum Weiden anvertraut ist (wohl = *κλήρων* V. 3), und als dessen Vorbild sie sich erweisen sollen. Sichtlich geht hier der Blick vom Ganzen auf die Teile. Interessanterweise ist aber der Teil nichts anderes als „die" Herde Gottes, ohne jeden Abstrich; wie der Teil im Ganzen ist, so umgekehrt auch das Ganze im Teil.[1]) Der Verfasser des 1. Ptbfs. kennt und sieht demnach einzig und immer die freilich in der Welt zerstreute, aber in Wirklichkeit, ihrem Wesen nach, trotz aller räumlichen Besonderung, Teilung und Vereinzelung eine und selbe Gemeinde Gottes vor sich, eine rein religiöse, stets und überall mit sich selbst identische Größe. Die 5, 13 auftretende Vorstellung der bestimmten, örtlichen Lokalgemeinde widerstreitet dieser eigenartigen Betrachtungsweise nicht, sondern bestätigt sie; denn der daselbst angedeutete Eigenwert dieser Ortsekklesia ist das, was sie nicht exklusiv, sondern zugleich „mit" den andern und mit dem Ganzen ist; dasselbe gilt von der, von der kleinasiatischen Christenheit räumlich unterschiedenen Bruderschaft in der Welt (5, 9), welche das, was sie wesentlich ist, gemeinsam, aus demselben Ursprung und Grunde, und nicht ohne ihre Bruderschaft in Kleinasien ist. Die räumliche Trennung bedeutet also hier

[1]) Formulierung von Harnack, Artikel „Verfassung" PRE XX 519.

durchaus keine Exklusivität; sie bedeutet, grundsätzlich betrachtet, überhaupt nichts.[1])

Von einer Spannung zwischen Gesamt- und Lokalgemeinde kann nach alledem im 1. Ptbf. keine Spur entdeckt werden. Beide Größen lassen sich auf dem Standpunkt des Textes nicht einmal vorstellungsmäßig oder begrifflich auseinanderhalten; nicht einmal von einem einfachen räumlichen Verhältnis kann die Rede sein, in welchem die Gesamtgemeinde nicht als die Summe der Einzelgemeinden als der sie bildenden Bestandteile ausmachte, wie eine mechanische Zusammensetzung aus Bausteinen. Denn in jedem Teil ist auch das Ganze da, und der Verfasser des Briefs kann sich ebensogut geographisch entfernten Gemeinden gegenüberstellen, wie er sich mit ihnen oder allen Christen zusammenfassen, d. h. den gemachten Unterschied wieder auslöschen kann.

So kann denn auch vom Gemeindegedanken des 1. Ptbfs. das Urteil gelten: „Ideell gibt es also, so paradox das scheinen mag, überhaupt keinen Unterschied zwischen Gesamtgemeinde und Einzelgemeinde“ [2]) und ebenso das andere:[3]) „Alle seine Ausführungen über die Gemeinde passen auch auf die Kirche“ und umgekehrt.[4]) Es hat demnach seine Berechtigung, in den übrigen Abschnitten dieser Darstellung des Textbefundes den Unterschied zwischen beiden unberücksichtigt zu lassen und auch im Sprachgebrauch der Untersuchung zu ignorieren.

Nur von einer Seite her kann dieser Auffassung noch eine Schwierigkeit entstehen, nämlich falls sich im 1. Ptbf. der Begriff eines die Ortsgemeinde kirchenrechtlich abschließenden, lokalen Gemeindeamts feststellen ließe (vgl. jedoch 2^b und 3).

---

[1]) Dieser Satz gilt mit der VIII 3 besprochenen Einschränkung, daß die räumliche Zerstreuung einem demnächst zu Ende gehenden Zustand der Unvollkommenheit angehört.

[2]) Harnack über den paulinischen Gemeindegedanken PRE XX 519. Vgl. Sohm, Kirchenrecht I 22.

[3]) Ebenfalls über den Standpunkt des Paulus, aus Weinel, Paulus als kirchl. Organisator 24.

[4]) Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung 311.

2. Das Amt.

a) Der Apostel.

Der Schreiber des 1. Ptbfs. führt sich als Apostel, als Boten Jesu Christi, bei den Adressaten ein. Die Autorität, die er geltend macht, ist also nicht seine eigene, sondern von vornherein diejenige des Herrn, in dessen Dienst er steht und dem er verantwortlich ist. Zugleich ist jedoch durch die Erwähnung seines Apostolats ein kräftiges Sendungs- und Vollmachtsbewußtsein zum Ausdruck gebracht, kraft dessen er sich der Gesamtkirche in der Welt verpflichtet und zu diesem besonderen Schreiben an die kleinasiatische Christenheit ohne weiteres berechtigt weiß. Auch in seiner Eigenschaft als Presbyter[1]) nimmt er eine Stellung in der Gemeinde ein, zufolge welcher er allenthalben ehrfurchtsvolle Aufnahme dessen, was er zu sagen hat, erwarten darf.

Es fehlt ihm zudem nicht eine starke, seinen ganzen Brief durchdringende Überzeugung von der erhabenen praktischen Bedeutung und entscheidenden Wirkung seines Dienstes. Seine Aufgabe besteht ja in der Ausrichtung der ihm übertragenen Botschaft, in der Verkündigung des Wortes Gottes, und wie groß dieser Beruf ist, lassen diejenigen Stellen des Briefes mittelbar durchblicken, wo er die Unvergänglichkeit und göttliche Wirkungsmacht des Wortes preist. Durch das Wort entsteht im einzelnen das Leben aus Gott, entsteht die Gemeinde, und ist ihr der Anteil an Gottes ganzer ewiger Gnade und Herrlichkeit verliehen. Auch die Taufe, mit welcher die Rettung gegeben ist, wird als Ziel evangelistischer Wortverkündigung mit zum Beruf des Apostels gehören.

Von einer egoistischen Verherrlichung des Apostolats findet sich dagegen keine Spur. Nur durch seinen Dienst steht ja der Apostel über der Gemeinde. Und das Vorrecht der Wortverkündigung nimmt er keineswegs für sich allein in Anspruch. Mit voller Anerkennung gedenkt er derjenigen, wenn auch nicht mit Namen genannten Apostel und Evangelisten, welche das Evangelium in den Landschaften Kleinasiens in Kraft des

[1]) Zum Begriff des Presbyters vgl. die beiden folgenden Abschnitte.

Heiligen Geistes verkündet und die Gemeinden, an welche er schreibt, gegründet haben (1, 12). Auch ist es nach seiner Meinung Recht und Pflicht jedes Gemeindegliedes an irgend einem Ort, wenn ihm das Charisma zuteil geworden ist, Gottesworte zur Gemeinde zu reden (4, 10f.).

Was den Apostel als solchen kennzeichnet, ist offenbar 5, 1 zum Ausdruck gebracht. Er ist Zeuge der Leiden des Christus, und zwar nicht nur in dem Sinne wie die Propheten, denen er seinen und seiner Mitarbeiter Beruf an die Seite stellen darf, die aber nur vorausbezeugen konnten, was noch nicht geschehen war; aber auch nicht ausschließlich in dem Sinne der persönlichen Leidensgemeinschaft mit Christus, die freilich zu seinem Zeugendienst gehört und ihn vollendet (vgl. den Gegensatz zum Anteil an der kommenden Herrlichkeit); sondern das Wort hat wohl hier noch einen besonderen Klang, dessen Bedeutung aus 1, 8 erhellt. Der Apostel ist Augenzeuge der Leiden des Christus; während dies bei den Lesern des Briefs nicht der Fall ist, hat er den Christus und zwar in seinem entscheidenden Handeln für die Gemeinde gesehen. Diese persönlich-geschichtliche Beziehung zum Christus Jesus gibt dem Apostel seine besondere Bedeutung. Darauf wird aber nur leise angespielt und auch damit die Autorität des Apostels von sich abgelenkt und auf Christus zurückgeführt. Im übrigen steht der Apostel, wie denn auch Inhalt und Ton des Briefs im ganzen zeigen, liebend in der Gemeinde mitten drin. Er ist selber Glied der Gemeinde; sein Erlebnis ist das der Gemeinde (1, 3; 2, 24; 4, 17), und die Verheißung, die er auf sich bezieht, ist dieselbe, die er der Gemeinde gibt (5, 1. 10; vgl. 4, 13). Und wo er die Presbyter ermahnt, stellt er sich nicht über sie, sondern ausdrücklich als einer von ihnen neben sie, mitten unter sie *(ὁ συμπρεσβύτερος)*.

Was er mit seinem Brief bezweckt, gibt er 5, 12 selber an. Er will mit seinem Wort die Gemeinde in Kleinasien ermahnen und ihr Gottes wahrhaftige Gnade bezeugen, in der sie steht und in die sie sich immer neu stellen soll. Dem entspricht in der Tat der Inhalt des Briefs; man vergleiche besonders die Worte über das Leiden der Gemeinde und die

eingehende Paräneſe. In dieſer prägt ſich der eigene Wille des Schreibers ſehr beſtimmt aus. Was er erſtrebt, iſt ein einziges Ziel, der glaubensfreudige, völlig von Chriſtus abhängige und beſtimmte Gehorſam der Gemeinde gegen den Willen Gottes, in dieſer Welt ausgeprägt als ἀγαθοποιεῖν unter allen Umſtänden. Dafür zu wirken und in wachſamer und fürſorglicher, charismatiſcher Leitung der Gemeinde ſich ſelber dafür einzuſetzen, empfindet er als ſeinen Beruf und ſeine Verantwortlichkeit.

b) Die Presbyter.

(5, 1—5.)

Wenn man vom Anfang des 5. Kapitels des 1. Ptbfs. genauere Auskunft über die Verfaſſungsverhältniſſe der kleinaſiatiſchen Gemeinden zur Zeit der Abfaſſung des Briefs erwartet, kommt man wohl unter dem allgemeinen Eindruck der Spärlichkeit ſeiner Andeutungen etwa zu folgendem oder einem ähnlichen Urteil: „Leider teilt auch dieſe Stelle mit vielen verwandten den Übelſtand, daß ſie zu kurz und zu dunkel iſt.“ [1]) Läßt ſich ihr bei eingehender Betrachtung auch mancherlei Einzelnes, immerhin Greifbares entnehmen, ſo können auch dieſe Feſtſtellungen nicht ohne einen ſtändigen Vorbehalt ausgeſprochen werden. Der 1. Ptbf. iſt ein aus der Ferne an die kleinaſiatiſchen Chriſten gerichtetes Rundſchreiben. In dieſer Tatſache liegt die Möglichkeit, wenn nicht Wahrſcheinlichkeit, daß ſein Verfaſſer über die Organiſationsverhältniſſe der Adreſſaten nur im allgemeinen unterrichtet iſt, im einzelnen aber vielleicht nur ungenau, teilweiſe vielleicht überhaupt nicht, daß er daher wohl auch nur allgemeine, ſummariſche Vorausſetzungen macht, welche noch verſchiedene Möglichkeiten von Einzelgeſtaltung einſchließen können. Auch kann er von ſeinem eigenen Milieu her ihm gewohnte Verhältniſſe und geläufige Bezeichnungen auf etwas anders geartete Formationen angewendet haben. Trotzdem bleiben ſeine Ausſagen auf dieſem Gebiet ein wertvolles, bedeutſames Dokument urchriſtlicher Verfaſſungsverhält-

[1]) Knopf, Komm.

nisse, und aus den dabei zutage tretenden Gesichtspunkten müssen sich auch für das Gesamtbild seines Gemeindegedankens wesentliche Richtlinien ergeben.

„Älteste unter euch", deren Vorhandensein der Verfasser des Briefs wohl überall in den Gemeinden normalerweise annimmt, erhalten von ihm besondere Mahnungen, die sie zunächst zweifellos als Amtsträger erscheinen lassen. Es geht dies wohl schon aus der Aufforderung hervor, daß sie ihre Tätigkeit „nicht gezwungen, sondern freiwillig" ausüben sollen, was anzudeuten scheint, daß ihnen ihre Aufgabe durch bestimmte Beauftragung zuteil geworden ist, irgendwie durch Wahl und Einsetzung. Ihr Beruf wird gekennzeichnet als das Hirtenamt;[1]) sie haben die ihnen anvertraute[2]) Herde Gottes zu weiden, ein Bild von ihrer Tätigkeit, das an Christus und sein fortgehendes Handeln an der Gemeinde erinnert (vgl. 2, 25). In der Tat wird er V. 4 der Oberhirte *(ἀρχιποιμήν)* genannt, dem die Presbyter als Unterhirten verantwortlich sind; denn er wird ihnen den Lohn für ihren Dienst geben. Ihm, bezw. Gott gehört die Herde; sie selber sind nicht etwa Besitzer und Herren der Herde, so daß sie nach ihrem Belieben mit ihr verfahren, über sie verfügen könnten. Ist daher mit V. 2ª ihre schwere Verantwortlichkeit vor Gott angedeutet, so doch auch gleichzeitig die Höhe und Würde ihres Berufs.

In *ποιμαίνειν* liegt nun des nähern sowohl das Leiten der Herde, wodurch ihnen die Führerstellung in der Gemeinde zugeschrieben ist, wie die wachsame Hut und treue Versorgung der Herde mit allem Nötigen. Es liegt nahe, an die Funktion der *ἐπισκοπή* zu denken; so lesen denn auch viele Handschriften (nach *θεοῦ* V. 2) das Wort *ἐπισκοποῦντες*, welches das

---

[1]) Vgl. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter 695: „ein ausgebildetes Hirtenamt der Ältesten in der Gemeinde."

[2]) *ἐν ὑμῖν* wird schwerlich lokal zu fassen sein; denn „nur die Gemeinden sind der Ort, wo sich die Ältesten befinden, nicht umgekehrt" (Hofmann). Besser ist die Übersetzung: „die in eure Hand gegebene, euch überbundene" (Usteri), vgl. schon Pesch: „die euch überantwortet ist" (bei Wohlenberg); Bengel: vobis pro vestra parte commissum. Faktisch kommt es selbstverständlich auf die Ortsgemeinden heraus.

ποιμαίνειν der Ältesten näher beschreiben, bezw. ihm als Wechselbegriff dienen würde.[1]) Auch 2, 25 sind ja ποιμήν und ἐπίσκοπος, dort auf Christus bezogen, wie ein einheitlicher Begriff, wo eine Seite die andere erläutert, zusammengestellt. Auf jeden Fall ist beachtenswert, daß ἐπίσκοπος hier keineswegs als Amtsname, sondern in allgemeinerem Sinn des Wortes als Tätigkeitsbezeichnung erscheint, ebenso das immerhin unsichere ἐπισκοποῦντες als Funktionsbeschreibung.[2])

Der ganze Nachdruck der Stelle liegt aber darauf, wie, in welcher Gesinnung und inneren Einstellung zu ihrem Beruf die Presbyter dienen sollen. Auch diese Mahnungen beleuchten sowohl Einzelheiten der Verhältnisse wie ihrer Aufgabe. Die Aufforderung: „nicht gezwungen, sondern freiwillig", wie Gott es haben will, wie es seinem Wesen und Willen gemäß ist (κατὰ θεόν), läßt das Ältestenamt als etwas durchaus nicht ohne weiteres Begehrtes und Begehrenswertes erkennen; es bringt wohl viel Mühe und Last, Schwierigkeiten mit Menschen innerhalb der Gemeinde und Gefährdung von außen in verstärktem Maß mit sich. Innere Widerstände und Bedenken müssen daher von solchen, die das Amt übernehmen, überwunden und durch den Blick auf Gott in Freudigkeit zum Dienst aufgelöst werden. Um so weniger ist dann, wenn die Mahnung zur inneren Bereitwilligkeit wiederholt wird, nun aber im Gegensatz zu schändlicher Gewinnsucht, an eigentliche und zwar glänzende Besoldung der Presbyter zu denken, welche ihre Stellung äußerlich besonders vorteilhaft erscheinen ließe. Aber „die Presbyter müssen demnach in der Lage gewesen sein, sich durch ihre Tätigkeit zu bereichern, und das war nur möglich, wenn Gelder der Ge-

---

[1]) Im letzten Falle wäre ein Fallenlassen des Wortes besonders begreiflich; vgl. auch Wohlenberg: „Das hinter θεοῦ bei vielen Zeugen" (ℵ AKLP Lat. S^1. $S.^3$ u. a., nämlich auch bei vielen Minuskeln, copt, arm, aeth) „sich findende ἐπισκοποῦντες konnte wohl eher ausgelassen als eingeschoben werden, da das ἐπισκοπεῖν im Vergleich mit ποιμάνατε nur eine Seite der den Presbytern befohlenen Tätigkeit zu bezeichnen scheint und darum als überflüssig angesehen werden konnte." Doch ist auch das Gegenteil möglich.

[2]) Vgl. Knopf, Nachapost. Zeitalter 193.

meinde durch ihre Hand gingen, mit andern Worten, wenn die Presbyter mit der Finanzverwaltung der Gemeinde betraut waren",[1]) und ihnen dabei über die Verwendung der eingehenden Gaben eine gewisse Freiheit zukam. Sich dabei von der Sucht nach eigenem Gewinn beeinflussen zu lassen, wird als schmutzig aufs schärfste verpönt. Endlich sollen die Ältesten nicht „den Herrn über die ihnen Zugewiesenen spielen",[2]) als läge dies in ihrem Recht oder in der Linie ihrer Pflicht. „Diese Mahnung hat nur dann eine Spitze, wenn die Presbyter mit seelsorgerischen und damit eng zusammenhängenden disziplinaren Befugnissen betraut waren",[3]) so wenig die letzteren

[1]) Vgl. Knopf, Nachapost. Zeitalter 174. Vgl. auch S. 133, Anm. 1.

[2]) „*Κατακυριεύειν* heißt nicht an sich feindselig beherrschen, sondern ist ein verstecktes *κυριεύειν* und bedeutet mit dem Genit. demgemäß nicht selten die Herrschaft fühlen lassen, in kräftiger Weise ausüben, z. B. Matth. 20, 24; 1. Mos. 1, 28; 9, 1; Ps. 10, 5 (LXX 9, 26); 10, 10 (9, 31); 19, 14 u. a.; Sir. 17, 4." (Wohlenberg.)

κλῆροι bedeutet Lose, Anteile. Die Deutungen auf Abteilungen innerhalb jeder Einzelgemeinde, deren jede einem Presbyter zugewiesen wäre (Holtzmann), bezw. den einzelnen Presbytern als Schützlinge zugeteilte Neugetaufte (Bornemann vermutungsweise), oder auf die Ämter, über deren Besetzung die Ältesten zu verfügen hätten (Weizsäcker), oder auf die Stellung im Messiasreich, welches sie den einzelnen im verschiedenem Maße zuerkennen (v. Soden) oder gar (katholische Auslegungen) auf die Priesterschaft (auch Preuschen: die Geistlichen, nach spezif. christl. Sprachgebrauch, s. Lghtf. Phil. 246 f.) oder die Kirchengüter, sind nicht annehmbar, weil dem Gesamteindruck der Stelle widersprechend; auch die erstgenannte von Holtzmann, die am meisten für sich hätte, ist dem Zusammenhang nach unwahrscheinlich; sie stützt sich auf den Plural *τῶν κλήρων*; aber „in dem Briefe wird ja nicht eine bestimmte Einzelgemeinde angeredet, sondern ein großer Kreis der kleinasiatischen Gemeinden, daher der Plural" (Knopf, Nachapost. Zeitalter 175, Anm. 1). Faktisch würde *κλῆροι* wohl eher auf die Ortsgemeinden herauskommen, entsprechend der Einschränkung von *τὸ ποίμνιον τοῦ θεοῦ* V. 2 durch *ἐν ὑμῖν*. Neuerdings deutet Wohlenberg den Ausdruck im Blick auf den Gebrauch von *κλῆρος* im A. T. (LXX) für die dem Stamm Levi zufallenden Zehnten und Spenden, auf die von der Gemeinde geleisteten, in die Hände der Presbyter gelegten Abgaben. Darüber sollen die Ältesten nicht mit selbstherrlicher Willkür verfügen. Aber die sofort folgende Antithese läßt unbedingt an das Herrschen über die den Presbytern zur Pflege anvertrauten Menschen denken.

[3]) Vgl. Knopf, Nachapost. Zeitalter 175.

notwendig als rechtlich geregelt gedacht werden müssen. „So zeigen sich also die Presbyter des 1. Pt. als Amtsträger, denen ein fester Wirkungskreis übertragen ist . . . Als Funktionen der Presbyter läßt der Brief Seelsorge, Disziplin und Verwaltung der Finanzen erkennen.“ [1]) Die erstgenannte Funktion erscheint immerhin als die beherrschende. Denn der wesentliche Grundzug des „Weidens“ der Herde, wodurch sie geleitet und versorgt wird, sowie der ἐπισκοπή ist im 1. Ptbf., im Lichte von 2, 25 betrachtet, gerade die Seelsorge, und zwar weniger im Sinne strenger „Aufsicht“, als eines opferfreudigen, liebewarmen, treuen „sich Annehmens“ um die Seelen.

Äußerst bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die dritte, positive Weisung (V. 3[b]), welche die vom Verfasser des Briefs für richtig gehaltene Leitung der Gemeinde kennzeichnet. Die Art nämlich, wie die Presbyter Autorität für die ihnen Anvertrauten werden, wie sie ihren maßgebenden Einfluß auf sie geltend machen sollen, muß darin bestehen, daß sie Vorbilder der Herde werden, der Gemeinde mit eigenem Beispiel reinen, guten Wandels vorangehen. „Wie Petrus auf das Vorbild des Hirten und Aufsehers der Seelen so großes Gewicht gelegt, so nun hier auch auf den vorbildlichen Wandel der Hirten“; [2]) beides steht offenbar in enger Beziehung zueinander (vgl. schon S. 76). Die Amtsträger sollen dadurch die Führenden in der Gemeinde sein, daß sie Christus in mustergültiger Weise nachfolgen; so sind sie seines Wohlgefallens sicher (V. 4). Eine ausschließlich geistige, ethische Fassung ihres Berufs und ihrer Autorität. Kein geheimnisvoller, kultischer Nimbus liegt auf diesem Amt; kein menschliches oder göttliches Recht wird zu seiner Begründung angerufen; [3]) es muß sich durch die Kraft seiner eigenen Echtheit beweisen und bewähren. Nichts Außerordentliches, wie etwa eine religiöse Genialität, wird von diesen Männern verlangt, als müßten sie dadurch über das normale Maß der Frömmigkeit der übrigen Gemeindeglieder hinaus-

[1]) Vgl. Knopf, Nachapost. Zeitalter 175.

[2]) Usteri.

[3]) „Ihre Gewalt sollte ganz wesentlich auf ihrem Vorbild beruhen, war also nicht rechtlicher Natur.“ Harnack, Verfassung in PRE XX 530.

ragen. Sie haben „nichts in sich darzustellen, was nicht auch von den Gliedern der Gemeinden angeeignet werden kann und muß.“ [1]) So stehen denn auch sie in der Gemeinde drin. Was ihnen ihre besondere Stellung gibt, ist einzig ihr Dienst, in welchem sie selbstlos und treu ausharren sollen, bis der Meister kommt. Das ist der einheitliche Ton der Mahnung an sie.

Für den Leser beinahe überraschend wirkt die Veränderung im Begriff „Presbyter“ in V. 5, wo die „Jüngeren“ in der Gemeinde zur Unterordnung unter die *πρεσβύτεροι* gemahnt werden, die Idee des „Älteren“ also unverkennbar zum Anklingen gebracht wird; der hier vorliegende Altersbegriff kann geradezu als, freilich nicht durchschlagender, Einwand gegen die Betrachtung der Ältesten in V. 1 ff. als Amtsträger in Frage kommen.[2]) Die dadurch entstehende Unklarheit spiegelt sich in der Verschiedenartigkeit der Auffassungen des Sinnes von *νεώτεροι* und *πρεσβύτεροι* in V. 5.[3]) Unter den „Jüngeren“ versteht man am natürlichsten die jungen Leute in den Gemeinden; für sie war wohl eine ausdrückliche Einschärfung des sich fügenden Gehorsams gegen die *πρεσβύτεροι* besonders notwendig, in genauer Parallele zu dem, was im 1. Ptbf. über das Untertansein unter Obrigkeit, Herren und Ehemänner gesagt ist (vgl. IV). Der Begriff „Presbyter“ dagegen zeigt

---

[1]) Jakoby, Neutestamentliche Ethik 232.

[2]) Vgl. darüber Knopf, Nachapost. Zeitalter 175, Anm. 2.

[3]) Z. B. werden unter den *νεώτεροι* Amtsträger untergeordneter Art verstanden, mit den *διάκονοι* identisch (so bes. Kühl, Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen 128 f.; vgl. auch v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden 138) oder (vgl. Act. 5, 6. 10) junge Leute, welche ohne eigentliche Beamtung den Vorstehern der Gemeinde für äußerliche Dienstleistungen zur Hand gingen, einfach durch ihr Altersverhältnis dazu prädestiniert (Weiß, Petrinischer Lehrbegriff 345 f.; Schott), oder alle Gemeindeglieder, welche nicht Presbyter sind, oder einfach die Schicht der jungen Leute in den Gemeinden (Usteri, Knopf, Wohlenberg, Harnack). Die *πρεσβύτεροι* werden an dieser Stelle als Gemeindeglieder in vorgerücktem Alter gefaßt (z. B. Wohlenberg) oder immer noch als der engere Kreis der Amtsträger wie V. 1 ff., wenn auch *πρεσβύτερος* V. 5 als der „Ältere“ empfunden wurde, was sprachlich für die Form der Mahnung maßgebend war (Knopf, Nachapost. Zeitalter 176, Anm. 2 von 175).

das auch sonst aus urchristlichen Schriften und schon von der Verfassung der jüdischen Synagoge her bekannte Schillern eines Doppelsinnes. Bezeichnet das Wort zunächst und einerseits das höhere physische Alter, und in abgeleiteter Weise, auf kirchlichem Boden, auch das Alter der Zugehörigkeit zur Christengemeinde mit dem Charakter der Bewährtheit, so andererseits doch auch von den Anfängen der Kirche in palästinensisch-judenchristlicher Gestalt an die *προϊστάμενοι* der Gemeinden. Daß beide Bedeutungen geradezu ineinander übergehen können, zeigt gerade 1. Pt. 5, 1 f.[1]) „Die Ideenassoziation des Alters überhaupt und des Ältestenamtes ist eine ganz leichte und vollzieht sich wie von selbst. — Das natürliche Alter brachte von selbst eine gewisse Autoritätsstellung, diese eine gewisse Befugnis und die Befugnis zuletzt einen amtlichen Charakter mit sich.“ [2]) An unserer Stelle bekommt der Ausdruck seinen verschiedenen Sinn ganz naturgemäß je aus dem Zusammenhang, in dem er sich findet. Aufs Ganze gesehen, stellen also die Presbyter des 1. Ptbfs. offenbar eine sozusagen fließende Autorität dar. Sie sind im Unterschied von den *ἀρτιγέννητα βρέφη* die Gruppe der Alten und Bewährten in der Gemeinde, welche allerdings in erster Linie für das Amt in Betracht kommen, jedoch ihre Würdestellung nicht erst einer Bestellung zum eigentlichen Amt verdanken.[3]) Die hier in der Tat weitgehende Analogie mit der Vorsteherschaft in jüdischen Diasporagemeinden läßt dann noch an eine weitere als die bereits genannten Funktionen der Ältesten denken, nämlich an „die Leitung des Kultus insofern, als sie die vorderen Ehrenplätze in der Gemeindeversammlung

[1]) Nach Achelis, Das Christentum I 103.

[2]) Holtzmann, Pastoralbriefe 215 (bei Usteri 216).

[3]) Vgl. die ausdrückliche Unterscheidung beamteter von nicht bestellten Ältesten Herm. Vis 2, 4; 1. Clem. 54, 2; wohl auch 1. Tim. 5, 17.

Um die Feststellung des Doppelsinnes von *πρεσβύτερος* kommt man übrigens auch dann nicht herum, wenn man die Beziehung auf Amtsträger, d. h. der *πρεσβύτεροι* in V. 5 auf diejenigen in V. 1—4, gänzlich in Abrede stellt. Denn V. 5 bleibt dann immerhin noch ein Beweis dafür, daß dem Verfasser von 1. Pt. in dem Ausdruck *πρεσβύτεροι*, den er V. 1 ff. auf Amtsträger verwandte, der Nebenton des ursprünglichen Altersbegriffs nicht völlig verklungen ist.

innehatten und aus ihrer Mitte den Leiter des Gemeindegottesdienstes ... wählten,“ [1]) wobei also der Vorsitz grundsätzlich wechseln konnte.

Nach alledem erscheinen die Presbyter des 1. Ptbfs., deren Tätigkeit sich etwa mit derjenigen der *προϊστάμενοι* ältester Zeugnisse von der Verfassung christlicher Gemeinden auf paulinischem Missionsgebiet deckt, als führende Männer in den kleinasiatischen Gemeinden, deren Autorität durch langjährige Bewährtheit in vorbildlichem Lebenswandel mehr oder weniger spontan erwachsen ist und sich eben dadurch auch erhalten und festigen muß, die vom Vertrauen der Gemeinde getragen besondere Verantwortlichkeiten der Leitung, Seelsorge und Verwaltung übernommen haben und diesen ihren Pflichten wohl gemeinsam, als Mehrzahl, nachkommen. Für eine weitergehende Entwicklungsstufe, etwa in der Richtung auf den monarchischen Episkopat, fehlen textliche Grundlagen. Während kultische und hierarchische Motive gänzlich fehlen, [2]) erscheint als allein bestimmend ein tief religiös begründetes und orientiertes, aber dabei keineswegs amtsbegeistertes, sondern beinahe hausbacken nüchternes, schlichtes, rein sittliches Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor Gott und gegenüber den zur Führung und Pflege anvertrauten Menschen. Das kann man freilich, wie es denn auch der Stellung des Briefs zu jeder der Gemeinde übergeordneten Autorität (*ἀνθρωπίνη κτίσις*, vgl. IV 1 u. 5) entspricht, eine „patriarchalische Leitung“ der Gemeinde nennen, [3]) und das Bild von der Gemeindeverfassung, soweit es faßbar ist, „ein so elementares, daß sich eine Gemeinde ohne solche Rudimenta der Organisation von vornherein gar nicht denken läßt“. [4]) Das geschichtliche Alter solcher Presbyter als Amtsträger „kann bis ins apostolische Zeitalter zurückreichen“. [5])

---

[1]) Vgl. Knopf, Nachapost. Zeitalter 190.
[2]) Vgl. v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden 138.
[3]) Usteri 219.
[4]) Usteri 262; vgl. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter 630 f.
[5]) Knopf, Nachapost. Zeitalter 190.

3. Autorität und Freiheit in der Gemeinde.

In der neueren Erforschung des Urchristentums ist das Vorhandensein mehrfacher, sozusagen notwendiger Spannungen als treibender Faktoren der Entwicklung der kirchlichen Organisation und zwar von Anfang an behauptet worden. Man vergleiche etwa folgende Sätze Ad. Harnacks: „Da ist erstlich die Spannung, die in der Geschichte einer jeden größeren Organisation eine ungeheure Rolle spielt, zwischen einer Evolution vom Ganzen zum Teil und einer Summation der Teile zum Ganzen ... Zentralorganisation und Lokalorganisation sind in stetem Streit widereinander, eben weil beide sich fordern ... Man kann die ganze Verfassungsgeschichte der Kirche im Rahmen des Widerstreits dieser beiden Mächte zur Darstellung bringen. Da ist zweitens die Spannung von Geist und Amt, von Charisma und Rechtsordnung, die Spannung der Pneumatiker und der Beamten, der persönlichen Träger und Virtuosen der Religion einerseits und der berufsmäßigen Repräsentanten andererseits ... dieselbe Spannung, die sich in dem Gegensatz von Geist und Buchstabe, religiöser Freiheit und Bekenntnis ausspricht. Auch in dem Rahmen des Widerstreits zwischen Gemeinde und Amt kann die ganze Verfassungsgeschichte der Kirche zur Darstellung gebracht werden. Da ist endlich die Spannung von Laien und Klerus, von Demokratie und Aristokratie (Monarchie), die vielfach mit der vorigen verschlungen, doch ihre besondere Eigenart besitzt.

Als Elemente, die von Anfang an als Faktoren der Organisation wirksam gewesen sein müssen, kann man 1. die Autorität der Geistträger als *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (Apostel, Propheten und Lehrer), 2. die Autorität der „Alten" gegenüber den „Jungen", 3. die Administrations- und Exekutivgewalt gewählter Beamten unterscheiden. Die ersten gehören dem religiösen Gebiet im eigentlichen Sinne an, die zweiten haben ihr Feld in der sittlichen Erziehung und der Disziplin, die dritten in der Verwaltung und von einem bestimmten Momente an auch im Kultus." [1])

[1]) PRE XX 518; vgl. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung.

An Hand dieser Gesichtspunkte sei die Frage der Organisation der Gemeinde nach dem 1. Ptbf. zusammenfassend beantwortet, und mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses, in welchem die einzelnen, in der Gemeinde geltenden Autoritäten zueinander stehen.

1. Von einer Spannung zwischen Zentralorganisation und Lokalorganisation findet sich im 1. Ptbf. keine Spur. Schon Gesamtgemeinde und Ortsgemeinde überhaupt sind ja keineswegs so voneinander begrifflich abgegrenzt, daß sich eine systematisierbare Unterscheidung beider aus dem Text herausholen ließe (vgl. 1). Was nun das Amt betrifft, so hat sich gezeigt, daß der Apostel, ein unbezweifelter Vertreter der „Zentralorganisation", sich als *συμπρεσβύτερος* in die Reihe der Ältesten stellt, welche die Ortsgemeinden leiten, und durch seine Mahnungen das Seinige tut, dieses der Praxis nach örtliche Amt mächtig zu stärken; er beeinträchtigt also dessen Geltung nicht im mindesten, im Gegenteil. Schon diese Stellungnahme des Apostels bedeutet eine völlige Verleugnung eines Unterschiedes der beiden Organisationen. Von entscheidendem Gewicht ist nun aber die Frage, ob der 1. Ptbf., grundsätzlich betrachtet, überhaupt eine „Lokalorganisation" kennt, welche zur Zentralorganisation in Spannung treten könnte.[1]) Schon der Presbyterbegriff als solcher ist nicht dazu geeignet, eine abgeschlossene Organisation der Lokalgemeinde zu konstituieren, wie schon die Selbstbezeichnung des Apostels beweist; der Begriff als solcher hält sich vielmehr jenseits der Unterscheidung zweier Organisationen. Nähere Betrachtung zeigt nun auch, daß die Funktionen der Presbyter im 1. Ptbf. grundsätzlich „kirchliche" sind; denn als das Kennzeichnende der Bedeutung ihres Dienstes erscheint nicht dies, daß sie Einzelgemeinden vorstehen, welche lokal abgeschränkt wären, sondern daß sie, ob nun in Pontus, Galatien oder Asien, „die Herde Gottes", die

[1]) Vgl. zu diesem Problem die so wertvollen Anregungen von R. Sohm (Kirchenrecht I und „Wesen und Ursprung des Katholizismus") und ihre weitere Verarbeitung von O. Scheel („Zum urchristl. Kirchen- und Verfassungsproblem", Theolog. Studien u. Kritiken 1912, 403 ff. und „Die Kirche im Urchristentum", R. V. IV 20).

eine und selbe, die es gibt, weiden. Auch die im 1. Ptbf. angeredeten Presbyter sind demnach nicht als „Gemeindebeamte" der „Lokalorganisation" aufgefaßt, sondern als „kirchliche" Beamte einer nicht doppelten, sondern einfachen Organisation. Wo aber nicht einmal Unterscheidung festgestellt werden kann, ist Spannung ausgeschlossen.

2. Eine Spannung zwischen Geist und Amt, Charisma und Rechtsordnung, Pneumatikern und Beamten würde sich im 1. Ptbf. dann finden, wenn sich eine solche zwischen 4, 10 f. und 5, 1—5 aufzeigen ließe, weist doch die erstere Stelle auf charismatische Versorgung der Gemeinde, die letztere auf ihre Leitung durch berufene Amtsträger hin. Im einen Fall herrscht unzweideutig in der Gemeinde Geist und Charisma; die Frage ist, ob im andern Fall im Gegensatz dazu Recht und Institution gilt. Nun ist bereits deutlich geworden, daß das Amt im Sinne des 1. Ptbfs. nicht mit einer Rechtsordnung gleichgesetzt werden kann (vgl. 2). Nirgends erinnert er an eine die Gemeinde bindende Tradition in der Form eines durch göttliche Anordnung gesetzten Kirchenrechts oder apostolischer Amtsfolge der Ältesten; nirgends gründet er auf ein demokratisches Vereinsrecht (z. B. „seid doch denen untertan, die ihr selbst gewählt habt"; oder umgekehrt: „rechtfertigt das Vertrauen eurer Wähler"). Nichts wird in Geltung gesetzt durch den Hinweis darauf, daß es anderswo gelte. Keine gemeingültige Ordnung wird angerufen, welche grundsätzlich auch ohne die innere Zustimmung der Betroffenen durchgesetzt würde. In keiner Weise erscheinen die Machtsphären der einzelnen Autoritäten gegeneinander abgegrenzt, und doch ist die Scheidung zwischen dem, was die Amtsträger tun, und dem, was die Gemeinde tut, und wieder zwischen dem, was den verschiedenen Abteilungen in beiden Gruppen zusteht, dem Kirchenrecht wesentlich.[1]) An Stelle der rechtlichen Orientierung steht, wie ebenfalls klar an den Tag getreten ist, die durchaus sittlich-religiöse; Amt ist

[1]) Schlatter, Theologie des N. T. II 395, bezw. Theologie der Apostel 422. — Vgl. zum Problem auch Harnacks „Urchristentum und Katholizismus" in Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung . . ., und E. Foerster, „Kirchenrecht vor dem ersten Clemensbrief" (68 ff.).

Dienst mit unbedingter Verantwortlichkeit vor Gott. Auch die Warnung vor dem *κατακυριεύειν τῶν κλήρων* kann in diesem Sinne verstanden werden, namentlich angesichts der kaum unbewußten Anspielung auf ein bekanntes Herrenwort; nichts nötigt zur Annahme, daß hier rechtlich feststehende Befugnisse der Presbyter über die Gemeinde vorausgesetzt seien.[1]) Ebensowenig beweist *μὴ ἀναγκαστῶς* etwas für die Anwendung eines Zwanges in der Ekklesia, als ob auf Grund „demokratischer Verfassung" oder Vereinsstatuten ein Mann durch Wahl zur Übernahme eines Amts gezwungen werden könnte. Nicht einmal das ist notwendig, an dringendes Zureden von seiten anderer zu denken; es könnte sich sogar um einen rein innerlichen Vorgang handeln.[2])

Die Worte an die Amtsträger weisen eher in eine andere Richtung als in diejenige der rechtlichen Sphäre. Eine Spannung zwischen Geist und Amt besteht ja für das Bewußtsein des Verfassers von 1. Pt. nicht, wie sich aus dem unreflektierten, friedlichen Nebeneinander der beiden Stellen schließen läßt.[3]) Es liegt daher nahe, irgend eine Ausgleichung zwischen den beiden Gesichtspunkten zu suchen. Wenn das Amt als *διακονία* aufgefaßt ist, wird eine innere Verbindung von 4, 10 f. und 5, 1 ff. erkennbar, ist doch nach 4, 10 in Übereinstimmung mit anderen urchristlichen Aussagen das *χάρισμα* das unzertrennliche Korrelat zur *διακονία* (im weitern Sinn dieses Begriffs) und jedes Gemeindeglied zum Dienst verpflichteter Charismatiker; sollten einzig die Amtsträger als solche von dieser Betrachtungsweise ausgeschlossen sein? Sind doch die Ausdrücke (in 4, 10) zunächst so allgemein gefaßt, daß man unter den *χαρίσματα* überhaupt „alles" verstehen kann, „was der einzelne Christ an Kräften und Fähigkeiten besitzt, die ihn

---

[1]) Vgl. die Bedeutung von *κατακυριεύειν* nach der Angabe von Wohlenberg, auf welche schon S. 114, Anm. 2 hingewiesen ist. Zu beachten ist auch das bezeichnende *ὡς*.

[2]) Vgl. 1. Kor. 9, 16 f.; Röm. 12, 8. Doch vgl. S. 112 u. 126 f.

[3]) Vgl. Harnack, PRE XX 523: „Daß bei einem so stark entwickelten lokalen Amt doch noch die Betrachtung Kap. 4, 10 f. in Kraft bleibt, ist besonders wichtig."

zu irgendwelcher, ständigen oder im einzelnen Fall eintretenden Pflege und Förderung des Gemeindelebens geeignet machen." [1]) Auf diesem tatsächlichen Standpunkt des 1. Ptbfs. kann zwischen Amt und Geist keine Spannung bestehen; denn auch der „Beamte" ist Charismatiker und wie alle Angehörigen der Gemeinde Pneumatiker. „Amt und Charisma schließen einander nicht aus; vielmehr hat, normalerweise, der mit einem Amt Betraute die dazu nötige Begabung",[2]) und zwar von Gott und als zum Dienst verpflichtende, charismatische Begabung. Hier besteht keine Kluft und Konkurrenz zwischen rechtlicher Verfassung und Amtsautorität einerseits und dem „Enthusiasmus" pneumatischer Wirkungsweise andererseits, sondern der Verfasser des 1. Ptbfs. kennt überhaupt nur eine, nämlich die „charismatische Organisation" der Gemeinde.[3]) Nur diese Auffassung stimmt ja auch mit seiner Überzeugung überein, daß der Geist die ganze Gemeinde heilige und durchwalte, und daß ihre organische Einheit und ihr ganzes Gott wohlgefälliges Tun seinem Wirken entstamme (vgl. II 3). In dieser „geistlichen" Organisation der Gemeinde hat auch das „Weiden der Gemeinde" seinen Platz.[4])

Ein noch weiter gehender Ausgleich zwischen 4, 10 f. und 5, 1 f. kann dadurch hergestellt werden, daß man das Amt der Presbyter in besondere Beziehung zur *διακονία* im engern Sinne (d. h. im Unterschied vom *λαλεῖν*) setzt. So versteht Knopf [5]) unter dem *διακονῶν* denjenigen, „der durch seine Taten das Wohl der Gemeinde, ihr Wachstum und ihre innere Festigung schafft: das Vorstehen, das Ordnen und Verwalten, das Wohltun, die Armen- und Krankenpflege gehören zu seinen

[1]) Usteri nach Schott; vgl. schon S. 31.

[2]) Wohlenberg zu 4, 11.

[3]) Vgl. Sohm, Kirchenrecht I 25 ff.

[4]) Vgl. hierzu Act. 20, 28; Eph. 4, 11; auch 1. Kor. 12, 28. Vgl. auch Ed. Schwartz, Kaiser Konstantin und die christl. Kirche 22: „Wie in der christlichen Gesamtgemeinde unbeschadet der charismatisch begabten Individuen der Geist lebt, alle zusammenhaltend und leitend, so auch in den Presbytern; ihre Tätigkeit . . . resultiert . . . aus dem Geiste der Gesamtheit."

[5]) Zunächst nach Röm. 12, 7 (Komm.).

Funktionen. Im 1. Ptbf. . . . fällt diese *διακονία* wohl hauptsächlich den neben den Pneumatikern an der Spitze stehenden Vorstehern zu, den nämlichen Leuten, die 5, 1 als Presbyter angeredet werden." Nur wird hier die Tätigkeit der Amtsträger von derjenigen der Pneumatiker ausdrücklich unterschieden, was mit den sonstigen Aussagen des Briefs unvereinbar ist; eine andere Ausführung desselben Beurteilers steht dagegen durchaus unter dem Gesichtspunkt der charismatischen Organisation im 1. Ptbf., wenn er nämlich in 4, 10f. zwei Klassen von Pneumatikern aufgestellt findet: „1. Pneumatiker, deren Gabe das Reden ist . . .; 2. Pneumatiker, deren Gabe das Dienen ist, das sind die Amtsträger . . . 1. Pt. hält noch an der alten Vorstellung fest, daß das „Dienen", das Verwalten des Gemeindeamtes ein Charisma ist".[1]) „Das Verhältnis von 5, 1ff. zu 4, 10f. wäre nun dieses, daß 5, 1ff. die Tätigkeit der Vorsteher vom Gesichtspunkt der Amtspflicht zum Gegenstand der Ermahnung gemacht würde, an der früheren Stelle aber der Gesichtspunkt der charismatischen Ausrüstung in Betracht käme, und daß dort in dem *διακονεῖν* gegenüber dem *λαλεῖν* Beides, die *διακονία τῆς ἐπισκοπῆς* und die Arbeit des Diakonen befaßt sein könnte." [2])

Zu bedenken ist hier nur, daß das Charisma der *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* von dem *διακονεῖν* in diesem immerhin umfassenden, die Funktion der Vorsteherschaft einschließenden Sinne nicht scharf getrennt werden kann. Beides braucht sich gegenseitig nicht auszuschließen, sondern wird sich weitgehend einschließen, wenn man sich unter der Wortverkündigung weder regelmäßige, obligatorische Predigt eines „monarchischen Episkopos", noch umgekehrt möglichst formloses, enthusiastisch erregtes, sich von normaler Sprechweise unterscheidendes, „neue, ungeahnte Befehle oder Erkenntnisse" offenbarendes Reden [3]) vorstellt. Aber schlichtes, klares Zeugnis von Christus, seinen Leiden und seiner Herrlichkeit, und auf dieses Heil einerseits, auf reife Lebenserfahrung andererseits gegründete praktische

[1]) Knopf, Nachapost. Zeitalter 174.
[2]) Usteri 218. [3]) Vgl. S. 32.

Anleitung zu wahrhaft sittlicher Lebensführung nach dem Willen Gottes, in treuer, auf die Verhältnisse der Einzelnen eingehender, sie mahnender und ermutigender Seelsorge, das ist nicht allein das Gepräge der Botschaft, welche der Apostel selber als Wortcharismatiker seinem Briefe gibt, sondern zugleich wohl das Wesentlichste am Weiden der Herde Gottes, welches er selber als echter Presbyter übt und von seinen Mitpresbytern in Kleinasien erwartet. Zu ihrer Tätigkeit steht auch ihr Alter, freilich nicht im Sinne des bloßen physischen Bejahrtseins, in enger praktischer Beziehung. Wenn Wachstum zur Rettung hin normales Christenleben kennzeichnet (2, 2), wenn das gute Gewissen auf Grund eines guten, in der Lebensgemeinschaft mit Christus geführten Wandels der Apologie der christlichen Hoffnung den notwendigen Rückhalt gibt (3, 15 f.), wenn die Scheidung vom heidnischen Lebenswandel eine schwere, leidenbringende, aber auch vom Leiden beförderte, zum Sieg geführte Aufgabe der Praxis ist (4, 1—4), dann schließt sich das durch inneren Fortschritt, Echtheit und Bewährtheit gekennzeichnete, an Urteilskraft geklärte und durch Erfahrung bereicherte „Alter" in das zum eigentlichen Presbyterdienst befähigende Charisma ein. Irgendwelche Auswirkung eines besonderen Charismas des Wortes, sei es einem der *πρεσβύτεροι* oder irgend einem Gliede des Bruderkreises gegeben, behält desungeachtet seine Geltung und seinen vollen Spielraum (4, 11). Aber die *χαρίσματα* des *λαλεῖν* und des *διακονεῖν* lassen sich offenbar nicht reinlich scheiden, sondern fließen unter Umständen ineinander über. Der Verfasser des Briefs, Wortcharismatiker und Presbyter zugleich, ist hierfür ein typisches Beispiel.

3. Was endlich die Behauptung einer Spannung zwischen Laien und Klerus, Demokratie und Aristokratie anbelangt, so fällt auch sie auf dem Boden der charismatischen Organisation dahin. Weil das Amt keine Rechtsordnung ist, erscheint die Gemeinde nicht durch das Amt entmündigt; allfälliges Streben von Amtsträgern in dieser Richtung *(κατακυριεύειν)* wird als Sünde gebrandmarkt. Die Unabhängigkeit der Gemeinde vom Amt in kultischer Hinsicht tritt positiv in der Anschauung vom allgemeinen Priestertum und der damit gegebenen vollen Kult-

fähigkeit aller im Glauben mit Christus Verbundenen zutage (2, 4—9), ihre Selbständigkeit in sittlicher Beziehung in der Zusammenfassung aller ethischen Weisungen in den einen Beruf der Nachfolge Christi (2, 21; vgl. III 5), und ihre Initiative zur Wirkung auf die Welt und Vertretung ihrer Sache nach außen durch die Verpflichtung der Gesamtheit und jedes Einzelnen zu dieser Aufgabe (2, 9; 3, 15 usw.) Die Presbyter sollen ja auch gerade dadurch zur Autorität der Gemeinde werden, daß sie vorbildlich tun, wozu alle berufen sind (5, 3). Rechtliche Befugnisse der Amtsträger werden nicht sichtbar (vgl. S. 121 f.); die Mahnung zur Unterordnung wendet sich an die Freiwilligkeit einer Gemeinde, deren volle Freiheit von Menschen mit ihrer ausschließlichen Gebundenheit an Gott gegeben und ausdrücklich anerkannt ist (vgl. IV 1).

Ebenso erscheint umgekehrt die Übernahme und Führung des Amtes ausdrücklich als eine Sache der Freiwilligkeit. Auch *μὴ ἀναγκαστῶς* nötigt keineswegs zu einer anderen Annahme. Unwillkürlich läßt ja dieser Ausdruck freilich an den Willen der Gemeinde denken, welche dem Betreffenden Amt und Verantwortlichkeit überträgt oder gar aufnötigt, wenn auch diese Auslegung nicht zwingend ist (vgl. S. 122). Liegt jedoch der Berufung zum Amt die charismatische Begabung zugrunde, dann gilt der Grundsatz: „Wo gewählt oder bestätigt wird, da herrscht nicht Pneuma und Charisma, sondern das Recht und die Institution", nicht mehr.[1]) Denn dann bedeutet Wahl und Beauftragung durch die Gemeinde nichts anderes, als freie Anerkennung des von Gott verliehenen *χάρισμα*, und dessen Auswirkung kann wiederum nichts anderes sein, als freiwilliger Dienst Gottes an den Menschen, dem sich der Berufene nicht entziehen darf, in den er im Blick auf Gott seinen eigenen Willen legen muß, *μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλὰ ἑκουσίως*. Die

[1]) Knopf, Nachapost. Zeitalter 154. Dagegen sagt Knopf selber im Komm. zum 1. Ptb. 187: „Obwohl in 4, 10 f. die *διακονοῦντες* als Charismatiker hingestellt werden, schließt das keineswegs aus, daß sie, die hier als Presbyter erscheinen — oder, was auch möglich ist, zu denen Presbyter neben anderen Männern gehören — für einen bestimmten, ihnen übertragenen Wirkungskreis gewählt und eingesetzt sind."

„demokratische" Gemeinde unterstellt sich aus freien Stücken der „Aristokratie" der zur Leitung begabten Charismatiker, und diese stellen sich in den Dienst der Gesamtheit, ohne das geistgewirkte λαλεῖν und διακονεῖν monopolisieren zu wollen. So ehrt die Gemeinde das Amt und das Amt die Gemeinde; beide dienen einander und stärken einander gegenseitig. Von einem im Wesen der Organisatien begründeten Konflikt zwischen der Gemeinde und den Presbytern kann auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs. keine Rede sein, so wenig wie von irgendeinem grundsätzlichen oder gar gegensätzlichen Unterschied von Klerus und Laien.

4. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die ersterwähnten „Spannungen" sich im 1. Ptbf. keineswegs als notwendig vorhanden feststellen lassen; der Widerstreit zwischen Zentral- und Lokalorganisation, Charisma und Beamtenrecht, Klerus und Laien fällt damit hin, daß die von ihm vorauszusetzenden Unterscheidungen im Grunde gar nicht existieren. In bezug auf das Verhältnis von Gemeinde und Vorsteherschaft aber könnte die Veranlassung zu einem Gegensatz nur in verwerflicher Gesinnung und Stellungnahme liegen, in κατακυριεύειν auf der einen und stolzer Insubordination auf der andern Seite. Trotzdem liegt in der Behauptung gewisser Spannungen in der Organisation auch im Blick auf den Tatbestand im 1. Ptbf. ein Wahrheitsmoment. Man braucht sich nur das merkwürdige Nebeneinander einer Mannigfaltigkeit von in der Gemeinde geltenden Autoritäten klarzumachen; gleichzeitig stehen in Kraft die Vollmacht der autonomen Gemeinde, der Presbyter, des Apostels und irgendwelcher Charismatiker. Die Autorität aller und die Freiheit aller zugleich scheinen geradezu das Gegenteil einer Ordnung, welche durchführbar sein soll, auszumachen. Die Mahnung zur Unterordnung aller unter alle[1]) zeigt nicht allein, daß in scharfem Gegensatz zur Geltung kultischer und hierarchischer Motive im 1. Ptbf. lediglich der

[1]) πάντες δὲ ἀλλήλοις ist von ὑποτάγετε abhängig zu denken, nicht mit den folgenden Worten zu verbinden; letzteres ergäbe eine Vorstellung, welche gerade nicht im Sinne der Mahnung liegt, soll doch jeder sich selber, nicht den andern die Demutsgesinnung als Schurz umbinden.

sittliche Gedanke maßgebend ist,[1]) sondern scheint, genau genommen, auf eine Unmöglichkeit hinauszulaufen; wie soll es unter diesen Umständen noch eine Führung der Gemeinde geben? Wenn das Gemeinschaftsleben des Volkes Gottes mit Ausschluß des „Rechts", ohne Abgrenzung der Kompetenzen der einzelnen Autoritäten und mit Verzicht auf zwangsmäßige Durchsetzung der Ordnung jedem Einzelnen alles Recht sowohl gibt als nimmt, so ist — so scheint es — an alles eher als an „Organisation der Gemeinde" zu denken. „Die ‚charismatische Organisation' . . . liefert das Leben der Ekklesia ‚pneumatischem Anarchismus' aus!"[2])

Ordnung in diesem scheinbaren Chaos ist freilich nur unter zwei Bedingungen möglich. Einmal müssen, grundsätzlich betrachtet, alle Autoritäten in der Gemeinde die Ausstrahlungen einer einzigen, dahinterstehenden Autorität sein, „des Herrn", in dessen Dienst die Gemeinde den Willen Gottes tut. Dies ist in der Tat der Standpunkt des 1. Ptbfs., wie die einschlägigen Stellen mit aller Deutlichkeit beweisen. So ist alle „freie", formlose Betätigung der Gemeinde und ebenso jede bestimmte Funktion des Amtes, etwa der Leitung der Gemeinde, durch den Herrn einheitlich gestalteter Gottesdienst, und die Unterordnung unter die charismatische Vollmacht von Menschen ist freie Beugung aller unter die eine Majestät Gottes.

Tatsächliche Harmonie aller Faktoren der Organisation der Gemeinde kann jedoch nur bei praktischer Verwirklichung der eben gezeichneten grundsätzlichen Betrachtungsweise bestehen, bei wirklichem Gehorsam gegen „den Herrn", wirklicher wechselseitiger *διακονία* der einen an den andern, wirklicher Herrschaft des Geistes in der Gemeinde. Nun enthält der 1. Ptbf. allerdings gewisse Mahnungen und Warnungen, welche Störungen oder doch mindestens Gefahren für die Harmonie voraussetzen. Daß er trotzdem mit keiner wesentlichen oder gar notwendigen Dissonanz rechnet, zeigt sich daran, daß er nach keinen rechtlichen Hilfsmitteln greift. Maßregeln zum Schutze des Amtes gegen

[1]) v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden 138.

[2]) Sohm, Wesen und Ursprung d. Katholizismus 54 f.; Harnack, PRE XX 514, Z. 7 f.

eine unbotmäßige Gemeinde oder der Gemeinde gegen ein herrschsüchtiges Amt setzt er weder voraus, noch empfiehlt oder fordert er sie. Diese völlige Abwesenheit des Rechts in seinen Äußerungen ist ein auffallender Beweis seiner Überzeugung, daß die Gemeinde, an die er schreibt, den guten Willen, die Liebe, hat, in der Lebensgemeinschaft mit Christus wandelt, im Geiste lebt und seinen Zügen folgt.[1]) Nur unter dieser Voraussetzung haben seine, wie sich gezeigt hat, rein sittlich-religiösen Motivierungen Grund und Sinn. Die Untersuchung der Organisation der Gemeinde nach dem 1. Ptbf. liefert daher eine kräftige Bestätigung zweier früher festgestellter Ergebnisse; wie vordem zunächst im allgemeinen, so hat sich hier wiederum und im besonderen erwiesen, daß für den Verfasser von 1. Pt. Christus die letzte Norm für das Handeln der Gemeinde bedeutet (vgl. III 5), und daß durch ihn die Gottesherrschaft im Geiste in der Gemeinde verwirklicht gilt (vgl. II 3 u. III 6).

[1]) Vgl. Scheel, Zum urchristl. Kirchen- und Verfassungsproblem 452: „Nötigungen zur Bildung eines göttlichen Kirchenrechts konnten auch nicht wohl dort auftauchen, wo alles ein Herz und eine Seele war, alle einträchtiglich zusammenlebten und der Geist Gottes alle erfüllte."

VI. Sünde in der Gemeinde.

Für das Bild, das eine Schrift von der Ekkleſia Gottes zeichnet, iſt die Frage von großer Bedeutung, ob nach der Anſchauung des betreffenden Verfaſſers Sünde in der Gemeinde vorhanden iſt oder nicht, und welche Tragweite er dem Tatbeſtand, den er in dieſer Beziehung annimmt, zuſchreibt.

Was nun die Stellung des 1. Ptbfs. betrifft, ſo ſei zunächſt daran erinnert, daß er die Gemeinde für verſuchlich hält. Wie der Taufe nicht eine magiſche Wirkung zugeſchrieben wird, ſo iſt auch die Erlöſung der Gemeinde nicht als eine plötzliche Veränderung der Weltverhältniſſe oder zauberhafte Verwandlung der Natur des Menſchen vorgeſtellt. Sondern fortwährend tritt die Verſuchung von außen und von innen an die Chriſten heran. Der Wille der Heiden erhebt den Anſpruch, daß ſie ihm nachgeben, ſich wieder mit ihm einigen ſollen (4, 3 f.). Und dieſe Verſuchung von ſeiten der Welt iſt machtvoll, weil die allgemeine Praxis des althergebrachten Brauchs auf ihrer Seite ſteht, und weil ſie mit dem Widerſtand der Gemeinde an Dringlichkeit zunimmt, erwidert doch die Welt denſelben mit tätigem Haß; ſie ſtellt die Gemeinde unter den Druck qualvollen Leidens, von den unaufhörlichen Plackereien in den kleinen Lebenskreiſen wie Ehe, Haus, Nachbarſchaft bis zum Verhör und der Verurteilung vor Gericht. Iſt das darin erkennbare Wüten des unſichtbaren Feindes der Gemeinde ſchon unheimlich genug, ſo iſt die Verſuchungsmacht doch noch weiter verſtärkt durch einen Bundesgenoſſen, den ſie auch in den Glaubenden hat: das Fleiſch, in dem ſie noch leben (4, 2). Aus dem Fleiſch ſtammen die Begierden, welche Anpaſſung verlangen und gegen die Seele ſtreiten, nach ihrer Vernichtung trachten (1, 14; 2, 11). Dieſem Kampf hat ja das in Kraft des Geiſtes an die Leſer herangekommene Wort nicht ein Ende bereitet, ſondern

ihn erst eigentlich hervorgerufen, scheidend zwischen dem persönlichen Innenleben und den Begierden, zwischen der wahrhaftigen Liebe und den natürlichen Trieben (vgl. S. 74f. 80). In diesem Sinne werden Fleisch und Geist zu Gegensätzen, welche einander widerstreiten.[1]) Die Christen sind also von außen durch den Zusammenhang mit der Welt, von innen durch die ihrer eigenen sarkischen Natur entspringenden Begierden bedrängt und dadurch vor die Notwendigkeit einer andauernden Wahl gestellt, ob sie sich mit Welt und Fleisch oder mit dem Willen Gottes einigen wollen. Noch ist ja das vollkommene Erbe, wo keine Gefahr der Befleckung mehr ist, nicht erreicht; noch weilen die Christen fern von der Heimat im fremden Lande; noch steht die endgültige Rettung als Ziel vor ihnen (1, 1. 4f. 9; 2, 11). Die Gemeinde ist also versuchlich, und durch die schwere Wirklichkeit unaufhörlicher Versuchung auch unausgesetzt vor die Entscheidung für oder gegen Gottes Willen gestellt; sie „kann" sündigen.

Die Paräneſe des 1. Ptbfs. setzt aber nicht nur die Möglichkeit des Sündigens der Gemeinde voraus, sondern ist durchweg von dem Bewußtsein getragen, daß die Gemeinde, und nicht etwa nur einzelne ihrer Glieder, tatsächlich noch sündigt. Daß ihr die Norm als dauernder Imperativ vorgehalten wird, beweist hierfür noch nichts; aber der Inhalt der Paräneſe im einzelnen spricht deutlich genug, denn die Mahnungen und Warnungen des Schreibers rufen die Angeredeten ausdrücklich von der Sünde weg. Nach seiner Meinung bedarf die Gemeinde noch der Aufforderung, heilig zu „werden" (1, 15; vgl. γενήθητε im Unterschied von ἔσεσθε im Zitat V. 16), sich der Begierden zu enthalten (2, 11), die Zeit des Wandels in ihnen als ver-

[1]) Vgl. 4, 6. σάρξ ist im 1. Ptbf. ein schillernder Begriff, ähnlich wie πνεῦμα und πνευματικός. Beide erscheinen einerseits als psychologische Kategorien, so σάρξ zweifellos 4, 2; andererseits steht das Fleisch unter dem Urteil Gottes „als Sitz und Mittel der Sünde" (Cremer), während πνεῦμα in den Begriff Geist Gottes übergeht (vgl. 29[2]). Trotz diesem σάρξ-Begriff ist der 1. Ptbf. von aſketischen Tendenzen (im engeren Sinne) frei, vgl. III u. IV. So auch Jakoby, Neutestamentliche Ethik 238f.; Knopf, Nachapost. Zeitalter 418.

gangen zu betrachten (4, 3), die Seelen zu reinigen (1, 22. In ἡγνικότες liegt gewiß mit eine Mahnung zu fortgehender Reinigung, die freilich grundlegend geschehen ist und abgeschlossen sein sollte); die Frauen sollen nicht in dem, was vor Augen ist, ihren Schmuck suchen (3, 3f.), die Männer nicht durch Rücksichtslosigkeit gegenüber ihren Frauen erhörliches Gebet verunmöglichen (3, 7), die Knechte nicht um Verfehlungen willen Schläge aushalten müssen (2, 20). „Es ist nicht zu verkennen, daß ein gewisses Nachlassen der sittlichen Energie bemerkbar wird. Die Mahnung ‚Seid gastfrei ohne Murren' (4, 9), läßt durchblicken, daß die immer gesteigerten Anforderungen brüderlicher Hilfeleistung manchen lästig zu werden begannen. Einzelne suchten dabei wohl gar ihren eigenen Vorteil, daher die Forderung ungeheuchelter Liebe (1, 22). Nicht zur Liebe schlechthin, sondern zu angespannter Liebe mahnt der Verfasser 1, 22; 4, 8, wie man heutzutage oft meint, von wahrem, lebendigem, kraftvollem Christentum reden zu sollen — immer ein Zeichen der Erschlaffung. Daneben scheint eine leise Gefahr verkehrter Freiheitlichkeit zu bestehen: wie Paulus Gal. 5, 13, so mahnt auch 1. Pt. 2, 16, die Freiheit nicht zu mißbrauchen als Decke der Bosheit." [1]) In der Tat läßt die auffallend häufige und stark betonte Aufforderung zu williger, demütiger Unterordnung (2, 13f. 16f. 18; 3, 1. 8; 5, 5f.; auch 4, 10) annehmen, daß der Mahner einen vorhandenen, ihm bekannten Mangel in dieser Hinsicht zu beseitigen strebt. Zu denken geben auch einige der besonderen Mahnungen an die Presbyter. „Man sollte meinen, Geldgier müsse den ersten Christen bei ihrer weltabgewandten, ganz auf die künftige himmlische Herrlichkeit gerichteten Art völlig fern gelegen haben. Aber sie waren Menschen, und der Reiz des machtverleihenden Geldes ist unausrottbar. Das Herrschen aber ist eine Leidenschaft, die manche begabte, kräftige Natur völlig überwältigen kann. So ist es nicht unbegreiflich, daß sich gerade innerhalb der Presbyterien hier Versuchungen eigener Art einstellten" . . . und „mancher

[1]) v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 135.

jenen Versuchungen erlag".[1]) Manche feinere Andeutung läßt sich auch sonst im Texte finden, z. B. ist der Hintergrund der Anschauung, daß die geistlichen Opfer der Gemeinde durch Jesus Christus Gott wohlgefällig sind, die Überzeugung, daß auch das beste Tun der Gemeinde in ihrer Hingabe an Gott unvollkommen ist (2, 5).[2]) Völlig unzweideutig ist endlich gar die energische Aufforderung, alle Bosheit, List, Heuchelei, Neidereien und boshafte Schwätzereien „abzulegen" (2, 1; vgl. 3, 8 ff., bes. V. 10: *παυσάτω τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ*), und die Warnung: „Keiner von euch leide als Mörder oder Dieb oder Übeltäter oder wegen unbefugten Eingreifens in Dinge, die einen nichts angehen" (4, 15). Auch wenn dies nur eine vorbeugende Warnung sein sollte,[3]) was für ein Gewicht hätte sie schon als solche gehabt!

Aber auch abgesehen von einem Mehr oder Weniger solcher Mahnungen und des Tadelnswerten, das sie nach der Ansicht des Verfassers von 1. Pt. treffen sollen, ist die Annahme, daß er die Sünde auch innerhalb der Gemeinde als von ihr getan und verschuldet gekannt oder doch vorausgesetzt habe, außer

---

[1]) v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 137 f. K. Erbes, (Z. N. T. W. XIX 39—44) sieht *ἀλλοτριεπίσκοπος* 4, 15 als einen etwa durch christlichen Volkswitz entstandenen Ausdruck für einen *πονηρὸς ἐπίσκοπος*, einen „Schalkspfleger" an, der das von andern und für andere ihm anvertraute Gut für sich verwendet und veruntreut; nach dem Zusammenhang wäre an Unterschlagung von Deposita von Witwen und Waisen zu denken, welche ein Anrufen weltlicher Gerichte mit ihren Strafgesetzen ermöglichen würde.

[2]) Vgl. Calvins Bemerkung zu dieser Stelle: „Addit apostolus: Per Christum. Nunquam enim ea reperietur in sacrificiis nostris puritas, ut per se Deo grata sint; nunquam integra ac plena est nostri abnegatio; nunquam tam sincerus precandi affectus, ut decebat; numquam tam ardenter et strenue incumbimus ad bene agendum, quin mutila sint ac multis vitiis implicita nostra opera."

[3]) So v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden 130. Immerhin räumt er ein: „Man wird nicht leugnen können, daß möglicherweise in einzelnen Fällen Christen sich wirklich solcher Verbrechen schuldig gemacht hatten und deshalb abgeurteilt worden waren; zumal das *ἀλλοτριεπισκοπεῖν* . . . mochte für manchen eine große Versuchung sein."

allem Zweifel. Denn 4, 17 ist von einem göttlichen Gericht über die Gemeinde die Rede, ein Gedanke, der schon durch die Betonung der unparteiisch richtenden Gerechtigkeit Gottes, welche auch seine Kinder nicht schont, vorbereitet ist (1, 17). Dem Zusammenhang nach wird nun das Leiden der Gemeinde, ihre Verfolgung durch die Welt, unter diesen Gesichtspunkt gestellt; es ist der Anfang des Endgerichts. Darin liegt mehr als bloß der Gedanke an eine Feuerprobe durch Leiden. Gott vollzieht das Recht an der Gemeinde; darin liegt der Strafgedanke in seiner ganzen Schwere. Und „da ein *πειρασμός* noch kein *κρίμα* ist, so werden wir wohl dem Verfasser den Gedanken zutrauen können (ja müssen!), daß er doch viele Sünden in den Christengemeinden sieht, viel Unvollkommenheit bei den einzelnen Gläubigen, und daß er das notwendige Gericht als Strafleiden darauf zurückführt.“ [1]) Dieses Verständnis des Textes ist übrigens durch die folgenden Sätze gesichert, indem V. 17[b] und 18 das Gericht über die Gemeinde und dasjenige über die gottlose, sündige Welt in Parallele gestellt wird, wodurch dann erst auch der Unterschied im endlichen Los beider heraustritt: Bekommt schon die Gemeinde Gottes Hand so stark zu spüren, wie erst die Welt! Kaum wird der Gerechte gerettet! Nach 3, 18 und 4, 6 ist insbesondere der Tod als Strafgericht über die Sünde aufgefaßt, das am Fleisch der Menschen, bezw. des an die Stelle Ungerechter tretenden Gerechten, vollzogen wird. Dies galt dem Verfasser offenbar als ein allgemeines Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit, dem er auch die sündigende Gemeinde unterstellt gesehen und grundsätzlich unterstellt haben wird.[2])

Leiden und Tod zeigen der Gemeinde unwidersprechlich, daß sie auch als Gemeinde noch sündigt und daß Gott ihrer Sünde energisch widersteht. Die Überzeugung, daß dieser Tatbestand von entscheidend ernster Tragweite ist, durchzieht den

---

[1]) Knopf (Komm.).

[2]) Daß dieser Gedanke jedoch im Hintergrunde bleibt, man würde denn 4, 6 auf verstorbene Christen beziehen, ist begreiflich angesichts der lebhaften Parusieerwartung des Briefes.

ganzen 1. Ptbf. Seine Paräneſe iſt nach dem unmittelbaren Empfinden des Leſers durchaus kein harmloſes Scheinmanöver, ſondern ein gewaltiges Ringen mit der Sünde der Gemeinde, das ſeinen beſondern Nachdruck und ſeine Wucht durch ſeinen Zuſammenhang mit der intenſiven Erwartung des baldigen Erſcheinens des Richters bekommt. Wie wird es dann einer ſündigenden Gemeinde gehen, die ſich doch gerade durch das Tun des Willens Gottes als ſein Volk darſtellen muß?

VII. Altteſtamentliche und neuteſtamentliche Gemeinde.

1. Das Gemeinſame.

Der immer wieder ausgeſprochene Eindruck, der 1. Ptbf. ſei an Judenchriſten gerichtet, beruht auf der Tatſache, daß er die Gemeinde vielfach mit ſolchen Ausdrücken bezeichnet, mit denen prophetiſche Führer Iſraels die Stellung ihres Volkes als des Gottesvolkes zu Gott und zu den Heiden ausgeſprochen haben. Nennt er doch die Gemeinde mit Hervorhebung ihrer ſie auszeichnenden Prärogativen auserwähltes Geſchlecht, königliches Prieſtertum, heiliges, zum Eigentum erworbenes Volk (2, 10. 5; vgl. Jeſ. 43, 20f.; 62, 12; Ex. 19, 6; 23, 22), das Haus, die Herde Gottes (vgl. II 4 und z. B. Heſ. 34, Pſ. 23). Weſſen ſie von Gott gewürdigt iſt, iſt alſo dasſelbe, was Iſrael durch Gottes Gnade geweſen iſt und empfangen hat, und die Hoffnung beider iſt auf das verheißene „Erbe" (1, 4) gerichtet. Beide haben denn auch den nämlichen Beruf: im Gehorſam ſich als Gottes Eigentum zu erweiſen, heilig wie er (1, 14—16), ihm wohlgefällige Opfer darzubringen (2, 5), ſeine Herrlichkeit, die ſie erlebt haben, unter den Heiden zu verkündigen (2, 9) und durch ihren Wandel darzuſtellen (2, 12). Darum kann den Frauen in der Gemeinde Sara als Vorbild hingeſtellt werden; ihre Kinder ſind ſie geworden, wenn ſie das Gute tun und ſich durch keine Einſchüchterung davon abbringen laſſen (3. 6).[1]) Heilig heißen die Frauen des Alten Bundes offenbar als die Frauen der „Heilsgeſchichte", welche Gott angehörten, in Gemeinſchaft mit ihm ſtanden und ihre Hoffnung auf ihn ſetzten (3, 5). „Die eine Gemeinde Gottes erſtreckt ſich durch die

[1]) Sara iſt hier wohl in ähnlicher Weiſe als Mutter der Chriſtinnen gedacht, wie Abraham Gal. 3, 7; Röm. 4, 16 als Vater der Gläubigen.

verschiedenen Zeiten",[1]) diese Vorstellung liegt hier deutlich vor. Daher sieht sich auch ihre Lage in der Welt als die gleiche an. Die „Zerstreuung" Israels unter die Völker wird dem Verfasser von 1. Pt. zum Bild für die Verhältnisse der Christen in Kleinasien; auch sie sind Fremdlinge in ihrer Umgebung und zwar durch Gottes Erwählen (1, 1, vgl. 1, 17; 2, 11). Analog ist die Bezeichnung „die Heiden" den Nichtchristen im Gegensatze zum Volke Gottes geblieben (2, 12; 4, 3, vgl. S. 14).

Als wesentliches Element der Einheit von Israel und Gemeinde erscheint das Wort Gottes. Die Weissagung alttestamentlicher Propheten hatte zum Inhalt die für die Gemeinde bestimmte Gnade, nämlich die den Christus treffenden Leiden und darauffolgenden Verherrlichungen, eben dasselbe, was den Adressaten als Heilsbotschaft verkündigt worden ist (1, 11 f., vgl. V. 23—25).[2]) Der Inhalt dieser Predigt war also im Grunde nichts Neues, sondern mit der durch die Propheten gegebenen Verheißung identisch (*αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη* V. 12). Denn wie der Inhalt, so war auch der Geist derselbe, der alttestamentliche Propheten und neutestamentliche Evangelisten inspirierte. Sagten die letzteren die gute Botschaft im heiligen Geist, der vom Himmel, d. h. von Gott und dem erhöhten Christus her gesendet war, so war es ebenso der Geist Christi in den Propheten, der von ihm zeugte.

Dem entspricht denn auch durchaus der Gebrauch der „Schrift" im 1. Ptbf. Neben vielen in den Text verwobenen Anspielungen an alttestamentliche Worte stehen eine Reihe von ausdrücklichen Zitaten, die der Verfasser zur Begründung seiner Gedanken heranzieht (vgl. *διότι* 1, 16. 24; 2, 6; *γάρ* 3, 10; *ὅτι* 4, 8. 14. 17; 5, 5). Was „geschrieben steht" (1, 16), gilt ihm unmittelbar als für die Gemeinde Christi in der Gegenwart maßgebender Ausdruck des Willens Gottes (vgl. z. B. 3, 6!) und des göttlichen Urteils über das Verhalten der Menschen

[1]) Schlatter (zu 3, 6[b]).

[2]) 1, 11 f. ist dem ganzen Zusammenhang nach nicht auf die urchristlichen Propheten, welche in frühapostolischer Zeit von der Heidenmission geweissagt haben, zu beziehen (so Wohlenberg), sondern auf die Prophetie des Alten Bundes.

(vgl. 2, 6—9); dieselbe Stellung setzt er auch bei seinen Lesern voraus. Er verwendet also das Alte Testament ungebrochen als Kanon, dem sich die Gemeinde zu unterwerfen hat, weil sie Gott untertan ist. Auch zum Verständnis des Willens und Werks Christi (vgl. bes. 2, 22—25) und des Waltens Gottes in Jesu Geschick und im Entstehen der Gemeinde (2, 6—8) findet der Verfasser von 1. Pt. entscheidende Auskunft und autoritative Deutung der Geschehnisse in dem, „was in der Schrift steht" (2, 6).

Das heilige Buch Israels ist also für ihn auch zum maßgebenden Buch der Gemeinde Christi geworden, und zwar deshalb, weil er im Wort der Schrift den „lebendigen und bleibenden Gott" vernimmt (1, 23), denselben Gott, auf den einst Sara hoffte und den er nun als den Gott und Vater Jesu Christi preist (1, 3), und denselben Christus, den er mit dem Jahve der Heerscharen, bezw. dem κύριος der Septuaginta gleichsetzt (2, 3; 3, 15, vgl. 1, 3).[1]) Weil er nur diesen einen Gott und diesen einen Herrn und Christus kennt, so schaut er auch sein Volk in seiner durch den Unterschied der Zeiten hindurchgehenden Einheit und Selbigkeit. Nie, auch in uralter geschichtlicher Vergangenheit, wie sie durch Sara dargestellt ist, gab es für den Schreiber des 1. Ptbfs. ein anderes Gottesvolk als dasjenige, dem er selbst und die Adressaten angehören.

2. Der Unterschied.

Ebenso deutlich, wie Israel und Gemeinde als Einheit betrachtet werden, macht der 1. Ptbf. den Unterschied beider geltend. Freilich haben schon Propheten in ihrer Weisagung von Christus gezeugt; aber es war ein Vorausbezeugen seines Geistes in ihnen. Sie selbst erlebten die Rettung nicht, sondern sannen fragend und forschend darüber nach, für welche und was für eine Zeit bestimmt sein möchte, was sie verkündigten. Soviel wurde ihnen auf ihr Forschen hin geoffenbart, daß sie mit ihrem Wort nicht sich selber dienten, sondern „euch", d. h. der Generation, welche die Rettung als Ziel des Glaubens

[1]) Vgl. Wohlenberg zu 3, 15, Komm. S. 100, Anm. 40.

davonzutragen berufen ist, der nunmehr auch Heiden einschließenden Gemeinde, welcher Leiden und Verherrlichungen Christi nun als eingetreten haben verkündigt werden können. Ihr erst ist das Herrliche gegeben, das Mysterium geoffenbart, in das selbst Engel als in einen ihnen neuen, wundersamen Vorgang hineinzuschauen begehren (1, 9—12). Im Erlebnis der Gemeinde ist das alttestamentliche Verheißungswort erfüllt, bezw. in der sich demnächst vollendenden Erfüllung begriffen.

Dementsprechend wird auch in 2, 5 u. 9 der Gedanke mitvorhanden sein, die Gemeinde Christi sei erst eigentlich, was Israel normalerweise hätte sein sollen.[1]) Dazu kommt ein Fortschritt über den alttestamentlichen Kultus zur Erscheinung: die ganze Gemeinde ist heilige Priesterschaft, kultfähig und unmittelbar zu Gott; es gibt bei ihr keine Unterscheidung zwischen Priestern und Laien, keine äußerliche Abgrenzung zwischen heilig und profan mehr (vgl. 1, 15; II 4; III 5; IV 5; V 3). Zu den Opfern, welche sie darbringt, gehört nach der Meinung des Verfassers von 1. Pt. wohl auch der ganze Wandel, bezw. die ganze Betätigung der Gemeinde: „In der Charakteristik der *θυσίαι* als *πνευματικαί* ist ebenso wie vorher in dem Ausdruck *οἶκος πνευματικός* und in der Wendung *λίθοι ζῶντες* die Antithese gegen den Tempeldienst ebenso bestimmt wie unaufdringlich zum Ausdruck gebracht.“ [2]) Alles, was die Gemeinde tut, ist „geistlich“, weil sie vom Geist geheiligt und inspiriert, insgesamt „Prophet“ ist. Ist insofern auf dem Boden der Gemeinde keine Abgrenzung zwischen Divinem und Humanem mehr erkennbar (vgl. II 3), so daß die Verkündiger der Heilsbotschaft im heiligen Geist redeten und jeder in der Gemeinde, dem es gegeben ist, zu reden, aufgefordert werden kann, so zu reden, daß die Gemeinde Gotteworte zu hören bekommt (1, 12; 4, 11), so zeigt sich dagegen eine solche Grenze in der Vorstellung vom Wirken der Propheten; denn von ihrem Weissagen, das der Geist Christi in ihnen hervorbrachte, wird ihr eigenes Nachdenken ausdrücklich unter-

[1]) Vgl. z. B. Num. 16, 3; Joel 3 u. Num. 11, 29; Jer. 31, 3 ff. und die S. 136 genannten Stellen.

[2]) Schmitz Opferanschauung 235.

schieden, ihr Fragen und Forschen, wann und unter welchen Umständen das von ihnen Geweisagte wohl geschehen werde.[1]) Auch hat das Hoffnungsgut Israels eine Vergeistigung erfahren, indem es in der Hoffnung der Gemeinde über alle irdischen Vorstellungen und Schranken hinausgehoben erscheint. Vielleicht sind die Prädikate, mit welchen 1, 4 das himmlische Besitztum gepriesen wird, absichtlich in Gegensatz zu den Eigenschaften des dem Volk Israel verheißenen Erbes gestellt.[2])

Nach all diesen Stellen ist die Gemeinde und zwar mitsamt der Heidenchristenheit (vgl. 2, 9f.!) nicht nur eine Fortsetzung, sondern auch geradezu die Vollendung Israels, und eben dieser Fortschritt vom Unvollkommenen, Vorläufigen zum Vollkommenen macht den Unterschied zwischen Israel und Gemeinde aus. Bedingt ist er dadurch, daß, erst im letzten Teil der Zeiten, der Christus offenbar geworden ist (1, 20). Mit ihm, seinem Leiden und seiner Erhöhung, ist die Zeit gekommen, nach welcher die Propheten fragend ausgeschaut haben; mit ihm ist für die Gemeinde die vollkommene Gabe Gottes da (vgl. S. 58) und auch die Enderrettung in unmittelbare Nähe gerückt. Genauer besehen, schafft den Unterschied zwischen Israel und Gemeinde sein Tod, durch den die Gemeinschaft mit Gott trotz der Sünden der Ungerechten hergestellt ist (vgl. II 5); auf den von Menschen verworfenen Eckstein erbaut sich das geistliche Haus (2, 4f.). Nicht durch Aufklärung erscheint der alttestamentliche Kultus überschritten; an der Stelle des nach dem Gesetz tadellosen Lammes, dessen Blut vergossen wird, steht einfach Christus (1, 19), an Stelle vieler Sühnungen die eine (3, 18), und die Blutsprengung am Altar oder im Allerheiligsten des Tempels Israels ist ersetzt durch die Blutsprengung Jesu Christi (1, 2). Darum ist die Gemeinde das vollendete Israel, das mehr ist als Israel.

Auch dieser Unterscheidung beider entspricht der Gebrauch des Alten Testaments im 1. Ptbf.; denn so sehr sein Verfasser

---

[1]) Vgl. die Bemerkungen hierüber von Beck und Usteri.

[2]) So B. Weiß, Petrin. Lehrbegr. 74, Anm. 1; Bibl. Theol. des N. T. 176, Anm. 4.

die Schrift als Kanon heiligt, so frei steht er ihr zugleich gegenüber. Er webt ihr entnommene Ausdrücke und Sätze souverän in seine Gedankengänge ein, wie es gerade seinem Zwecke dienlich ist, die Gemeinde dem Willen Gottes untertan zu machen. Die Stelle Prov. 24, 21 hat er hierzu verändert (2, 17; vgl. Ps. 34, 9 und 2, 3), ebenso die Weissagung von der Wiederherstellung Israels aus Hosea, so daß sie auf das Erlebnis heidenchristlicher Leser paßt.[1]) Verständnis für das Werk Jesu Christi verschafft ihm die Schrift, weil er sie eben auch von ihm aus deutet; seine Geschichte, besonders sein Ausgang, erschließen ihm ihren Sinn. So findet er die Gestalt Jesu im leidenden Knecht Jahves Jes. 53 wieder (2, 22—25), die Heilsbedeutung des Todes Christi in den Bestimmungen der alten Opfergesetze (vgl. z. B. zu 1, 19: Lev. 3, 1 u. o.; 22, 17ff.; Dt. 17, 1; Mal. 1, 8. 13f.), die Verwerfung Jesu und die dennoch zustande gekommene Gründung seiner Gemeinde Ps. 118, 22; Jes. 8, 14; 28, 16 (2, 4—8), die Erhöhung des Christus zur Thron- und Herrlichkeitsgemeinschaft mit Gott (3, 22) in Ps. 110, 1; er betrachtet offenbar die den Christus treffenden Leiden und Verherrlichungen als wesentlichen Inhalt überhaupt der gesamten prophetischen Weissagung des Alten Testaments (1, 11f.). Das in Ewigkeit dauernde Gotteswort, von dem der Prophet bezeugt hat, daß es all die verblühende Herrlichkeit des Fleisches überdauere, ist das der Gemeinde verkündigte Heilswort (1, 23—25).[2]) Das Alte Testament ist also gänzlich für die Gemeinde in Anspruch genommen; es hat für sie eine Bedeutung, wie nie zuvor für Israel. Die Propheten dienen ihr mit ihrem Wort und zwar in fruchtbarerer Weise als ihrer eigenen Zeitgenossenschaft, wie ihnen selber geoffenbart worden ist (1, 12). Daher wird trotz der „Biblisierung

[1]) 2, 10. Vgl. S. 16, Anm. 1.

[2]) V. 25 sagt mehr aus als den Gedanken, das Evangelium sei „seiner Art und Würde nach solches Gotteswort" (Schott). Der Standpunkt in diesen Stellen (vgl. 1, 12: *αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν*) ist vielmehr der, wie ihn Luther zu 1, 11 ausgesprochen hat: „Also sind die Bücher Mosis und die Propheten auch Evangelien."

des christlichen Ideals“ [1]) das Alte Testament dem Verfasser von 1. Pt. nicht zum Gesetzbuch der Gemeinde. Seine Ethik folgt ihrer eigenen, innerlich erfaßten Norm, Christus (vgl. III 5), und verfällt daher nicht allein in keine Kasuistik einer aus Satzungen bestehenden Lebensordnung, sondern läßt auch wie selbstverständlich, wenn auch nicht unbewußt und unbedacht (vgl. zum Opfer- und Tempelkultus S. 139), den ganzen jüdischen, gesetzlichen Ritualismus, in voller Emanzipation von der Schrift in dieser Hinsicht, hinter sich. „Die Beschneidung, die heiligen Zeiten (auch der Sabbat!), die heiligen Abgaben, die Reinheit, der Altar und der Priester sind verschwunden; auf diese Merkmale der alten Gemeinde sieht der Brief nicht mehr zurück.[2]) Ebensowenig tritt die Anerkennung des alttestamentlichen Kanons im 1. Ptbf. in Spannung zur Mündigkeit und Tätigkeit der Gemeinde im Geiste. Auch das in Kleinasien verkündigte Evangelium, dem die Leser ihr Heil verdanken, ist inspiriertes Wort, ewiges und schöpferisches Gotteswort (1, 12. 22—25), und dem Gotteswort der Gegenwart, der im Geist lebenden Gemeinde durch Wortcharismatiker aus ihrer Mitte gegeben, bleibt alle Freiheit, ja innere Notwendigkeit und göttliches Wohlgefallen (4, 10f.). Wie sollte auch die Autorität der inspirierten Schrift da als eine Fesselung der Gemeinde empfunden werden, wo diese Autorität als Wirkung des Geistes Christi in den Propheten betrachtet wird (1, 11), desselben Geistes, der Lebensgrund und Kraft zum Dienst der Gemeinde ist? Auch im Gehorsam gegen die hier durchaus innerlich, keineswegs nur formal gefaßte Vollmacht der Schrift ist die Gemeinde des 1. Ptbfs. ihrem Herrn und nur ihm untertan; daher die beachtenswerte Freiheit in der Gebundenheit beim Gebrauch der Schrift. Es findet sich also im 1. Ptbf. auch keine Spur von jener „Spannung, die sich in dem Gegensatz von Geist und Buchstabe, religiöser Freiheit und Bekenntnis ausspricht.“ [3])

---

[1]) v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden 132.
[2]) Schlatter, Theol. der Apostel 54.
[3]) Harnack, PRE XX 518; vgl. V 3.

3. Das Urteil über Israel.

Das Verhältnis der Gemeinde zum Volk Israel als solchem oder zum Judentum als Religion wird im 1. Ptbf. nicht ausdrücklich erörtert. Die einstige und außerhalb der Gemeinde fortbestehende Scheidung zwischen Israel und den Heiden wird nicht erwähnt; sie setzt sich nur fort im Verhältnis der Gemeinde zu den ἔθνη im Heidenlande, hat jedoch den ritualgesetzlichen Charakter gänzlich verloren und ist dafür rein ethisch bestimmt. Vom Gesetz ist überhaupt nicht mehr die Rede; an seine Stelle ist als Norm für den Willen Gottes Christus getreten. Daß die alte, Israel auszeichnende Isolierung innerhalb der Gemeinde keine Geltung mehr hat, zeigt sich in dem durchgehend festgehaltenen Standpunkt, daß der Glaube an Jesus Christus die Zugehörigkeit zur Gemeinde ausschließlich bedingt, findet jedoch in 2, 9f. noch eine ausdrückliche Betonung. Denn hier erklärt der Verfasser des Briefs, der sich den Lesern als „Petrus, Apostel Jesu Christi" vorgestellt hat und demnach als der typische und bevollmächtigte Vertreter des Judenchristentums das Wort führt, nachdrücklich und feierlich die Heidenchristen Kleinasiens, die einst „nicht-Volk" waren, als Gottesvolk mit allen Vorzügen und Vorrechten Israels, also ohne Abstrich als Gemeinde Gottes (im Sinne des dogmatischen Werturteils). Selbstverständlich darf der vorliegende Text nicht, im Sinne reiner Polemik gegen das Judentum, dahin gepreßt werden, als sei das neue Gottesvolk, und zwar sozusagen grundsätzlich, rein heidenchristlich.[1]) Denn die Übertragung jener hohen Attribute Israels auf die heidenchristlichen Leser geschieht „mit wesentlicher, offenbar beabsichtigter Einschränkung, indem er beim ersten Prädikat im Unterschied von der alttestamentlichen Vorlage den bestimmten Artikel vermeidet und bloß γένος ἐκλεκτόν schreibt. Also so steht es nicht, daß er die Heidenchristen ohne weiteres an die Stelle des alttestamentlichen Gottesvolkes setzte";[2]) dies gilt nur von der Gemeinde über-

[1]) Vgl. die Auslegung von Windisch; ähnlich Pfleiderer, Paulinismus 418.

[2]) Wohlenberg.

haupt, mit Einschluß ihrer judenchristlichen Bestandteile, als deren Vertreter der Verfasser des Briefs sich gerade gibt und die volle Anerkennung der Heidenchristen ausspricht (vgl. S. 106f.).

Zweifellos ist nun aber 2, 4ff. der Blick auf Israel als Volk gerichtet, wenn auch die Sätze allgemein gefaßt sind. Der von Gott zum Grundstein des göttlichen Baus erwählte und in Zion gelegte Stein ist von den zum Bau der Gottesgemeinde Berufenen verworfen worden, d. h. Jesu Sendung endete zunächst mit seiner Ablehnung von Seiten Israels, insonderheit seiner Obersten: mit dem Kreuz. Dadurch zog aber Israel das Gericht über sich herbei; denn indem sie ungläubig, ungehorsam waren, wurde ihnen dieser Stein zum Stein des Anstoßes, zum Fels des Ärgernisses; sie kamen an ihm zu Fall. Und dazu waren sie gesetzt. Das Kreuz Jesu wird demnach als Offenbarung des göttlichen Gerichts über das offizielle Israel betrachtet, ein Urteil, das V. 4 auf die Menschen überhaupt ausgedehnt ist hinsichtlich ihres Gegensatzes zu Gottes Rat und Willen.

Durch die Verwerfung des Steins wurde aber Gottes Ziel nicht unerreichbar, sein Werk nicht abgebrochen; das prophetische Wort (Jes. 28, 16) ist trotzdem zur Erfüllung gekommen. War doch der von den Menschen verworfene Stein eben der von Gott erwählte, in seinen Augen kostbare; gerade „dieser" (V. 7) ist zum Eckstein geworden. Der Gedanke ist der, daß Gott eben aus der Verwerfung des Steins die Grundsteinlegung seines Hauses gemacht hat.[1]) Es gibt Menschen, welche die von Gott gestellte Bedingung erfüllen, d. h. an Jesus Christus glauben. Indem sie sich dem von Gott erwählten Stein anfügen, erwächst das geistliche Haus, der Tempel, in dem Gott Anbetung und Opfer dargebracht wird, und wo er sich offenbaren kann. Gott bekommt sein Volk, das ihm lebt und seine Herrlichkeit verkündet. Die Glaubenden ihrerseits werden nicht zuschanden; ihnen gehört die Ehre, sie sind auserwähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft, heiliges Eigentumsvolk. Auch

[1]) Kähler, Lehre von der Versöhnung 243.

aus dem „Nicht-Volk" ist Gottesvolk geworden. Das ist ihr Erlebnis des göttlichen Erbarmens; der Ausgang Jesu wird als die Tat der Gnade Gottes gewertet, durch welchen die Gemeinde entstanden ist und besteht. Die Gemeinde der an Jesus Christus Glaubenden — ihre Vergangenheit, Nationalität usw. ist dadurch außer Geltung gesetzt — ist für Gott der Ersatz für ein verworfenes, gestürztes und insofern ausgeschaltetes Israel.

VIII. Die Hoffnung der Gemeinde.

1. Die Erwartung des Endes.

Die Gemeinde lebt in der messianischen Zeit; sie hat in Christus Gottes vollkommene Gnade und Gabe (vgl. II); der Geist der Herrlichkeit und Gottes ruht auf ihr (4, 14). „Jetzt“ [1]) rettet das Wasser der Taufe in Kraft der Auferstehung Jesu Christi (3, 21); „jetzt“ wurde und wird die Heilsbotschaft von Christus und seinem Heil verkündigt (1, 12). Die Gnade, von der die Propheten geweisagt haben, ist der Gemeinde gewährt (1, 10); die von jenen erforschte Zeit der Leiden und Verherrlichungen des Christus ist angebrochen (1, 11); sie bedeutet, wie gerade das Suchen und Fragen der Propheten anzeigt, gegenüber der Vergangenheit eine Epoche, die Erreichung des längst ersehnten Ziels: mit dem Erscheinen des Christus ist „das Ende der Zeiten“ da (1, 20). Daß aber der als das Opferlamm doch schon vor Grundlegung der Welt Zuvorerkannte erst am Ende der Zeiten offenbar geworden ist, das geschah „um euretwillen“ (1, 20); [2]) so kamen sie durch ihn zum Glauben an Gott. Die Gemeinde scheint demnach als erste christliche bezw. heidenchristliche Generation vor dem Auge des Verfassers von 1. Pt. zu stehen.

Andererseits ist jedoch die gegenwärtige Zeit erst der Anfang der Vollendung. Die „letzte Zeit“ ist zwar unmittelbar vor der Tür, aber doch noch nicht eingetreten (1, 5). Nur „nahe herbeigekommen“ ist das Endziel aller Dinge, das Ende nicht im Sinne des gänzlichen Aufhörens, sondern des vollendenden Abschlusses (*τέλος*), dem alles entgegenreift (4, 7). Jetzt

---

[1]) *νῦν* 3, 21 auf einen soeben vollzogenen Taufakt zu beziehen (Bornemann, Der 1. Ptbf. 154) ist man nicht genötigt.

[2]) *δι' ὑμᾶς* (1, 20, vgl. auch V. 10—12) läßt sich allenfalls auch speziell auf die Heiden und die Bedeutung des Heils für sie beziehen.

werden die Christen noch ein wenig durch Anfechtungen betrübt (1, 6), aber das bedeutet nur noch ein kurzes Leiden (vgl. 5, 10). Christus hält sich schon bereit, die Lebenden und Toten zu richten (4, 5). Ebenso ist die Enderrettung der Glaubenden zum Geoffenbartwerden bereit (1, 5). Mit Christi Erscheinen (1, 20) ist die Entscheidungszeit eingetreten; am Hause Gottes beginnt schon das Gericht (4, 17). Der Verfasser des 1. Ptbfs. erwartet also, daß die Gemeinde das Ende in kürzester Frist erleben werde. Die Gemeinde der Gegenwart erscheint ihm somit als der letzten Generation der Menschheit angehörig; sie ist die Gemeinde der Endzeit.

Eine nähere Zeitbestimmung für das Ende, abgesehen von der Betonung seiner unmittelbaren Nähe, findet sich nicht. Die Erhöhung der Gemeinde aus dem Stande der Erniedrigung wird nach Gottes Gutfinden *ἐν καιρῷ* geschehen (5, 6). Nach 5, 9 mag die Anschauung vorliegen, daß sich erst ein gewisses Maß von Leiden an der Gemeinde erfüllen müsse. Und angesichts der Missionsaufgabe an der Welt „dehnt sich dem Apostel die Zeit aus, um Gefäß göttlicher Gnaden zu werden" (2, 12).[1]) Die Erwartung des Endes ist aber gänzlich an Christus gebunden; sein Kommen, bezw. Heraustreten aus der Unsichtbarkeit und Verborgenheit (*ἀποκάλυψις* 1, 7. 13; 4, 13; *φανερωθεῖσθαι* 5, 4) ist das Ende. Die Christen, in deren Herzen die Hoffnung lebt (3, 15), sehen also dem Erscheinen dessen entgegen, den sie kennen; die Gemeinde weiß daher, was sie von ihm zu erwarten hat.

2. Das Gericht.

Vom Endgericht handelt 4, 5. Unter demjenigen, welcher sich bereit hält, Lebende und Tote zu richten, wie der formelhaft anmutende Ausdruck[2]) lautet, ist Christus zu verstehen. Der Hinweis darauf, daß die Lästerer der Gemeinde ihm Rechenschaft zu geben haben werden, soll zur Beruhigung der Gemeinde dienen, deren Handeln bösartig verleumdet und an-

[1]) H. Jakoby, Neutestamentliche Ethik 224.
[2]) Vgl. 2. Tim. 4, 1.

gegriffen wird. Sie soll sich darum nicht kümmern; Gott wird in Kürze ihr Recht vor aller Welt ans Licht bringen; seiner Gerichtsbarkeit entrinnt niemand (vgl. 1, 17), auch die Toten nicht.[1])

Als Maßstab beim Gericht tritt zweierlei hervor. Nach 1, 17 richtet Gott unparteiisch nach eines jeden Werk, wobei das gesamte Tun des Menschen als eine Einheit genommen wird (vgl. auch außer 4, 5 noch 3, 9—12 und 4, 8 nach der Auslegung S. 86). 1, 7f. erscheint als das, was das Lob des Richters findet, der Glaube, und zwar der bewährte Glaube an Jesus Christus. Auch nach 4, 6 und 17f. (vgl. 2, 7f.) folgt die Entscheidung aus der Stellung dem Evangelium, also auch Christus gegenüber. Die religiöse und die sittliche Seite dieser Stellungnahme, Glaube und Gehorsam einerseits, Unglaube und Ungehorsam andererseits, fallen dabei völlig zusammen (vgl. schon S. 20f.). Von einer gegensätzlichen Auseinanderhaltung beider kann nur im Sinne einer Warnung der Gemeinde davor die Rede sein. Die Erklärung, „auch die Christen werden

[1]) Schott versteht unter den Toten V. 5 die in der Zeit vor dem Gericht verstorbenen Gläubigen; sie seien das Objekt des göttlichen Richtens; insofern falle für sie die Möglichkeit nicht hin, zu ihrer Rechtfertigung gegenüber den Verleumdungen ihrer ungläubigen Feinde zu gelangen. In erster Linie ist jedoch daran gedacht, daß die Verleumder ihren Richter finden werden; dadurch wird dann freilich die Unbegründetheit ihrer Lästerungen an den Tag kommen und die Unschuld der Christen erwiesen werden. Andererseits „ist es unmöglich, die Worte einzuschränken und sie nur auf die lästernden Heiden, die lebenden und die verstorbenen, zu beziehen" (Knopf). Der beherrschende Gedanke ist der, daß Gottes Gericht unbedingt alle Menschen erreichen wird; dies zu betonen, dient dem Verfasser des Briefs jene Formel, welche zum Ausdruck bringt, daß auch der Tod kein Hindernis füe die Unterstellung unter das göttliche Gericht bedeutet. Daß mit κρῖναι V. 5 wirklich das endgültige Gericht gemeint ist, geht aus V. 6 hervor, wo begründet wird, wieso Tote gerichtet werden können. Dagegen muß dasjenige Gericht, von dem in κριθῶσι V. 6 die Rede ist, den Lesern nicht erst begreiflich gemacht werden; 3, 18 zeigt ja als selbstverständliche Voraussetzung, daß der Tod das Strafgericht ist, welches die Ungerechten durch ihre Sünden verdient haben. In diesem Sinn sind die Toten als solche bereits am Fleisch Gerichtete; so wird der Aorist κριθῶσι zur Geltung gebracht werden müssen; sie sind es aber sozusagen nur vorläufig. Die endgültige Entscheidung liegt bei dem, der das Endgericht vollzieht.

ohne Ansehen ihrer Person gerichtet, d. h. auch sie nach ihren Werken und nicht auf ihr bloßes Christentum oder ihren Glauben hin",[1]) entspricht nicht der Überzeugung des Verfassers von 1. Pt., daß gerade die an Christus Glaubenden zufolge ihrer Lebensgemeinschaft mit ihm auch die Täter des Guten sind (vgl. III 6). Das muß auch in der Vorstellung vom Endgericht heraustreten und bestätigt sich in der Tat durch die Erwartung eines doppelten Ausganges des Gerichts. Für diejenigen, welche dem Evangelium Gottes nicht gehorchen, bedeutet das Gerichtetwerden Untergang, und daran gemessen, daß kaum der Gerechte gerettet wird, geradezu hoffnungsloses Verderben (4, 17b. 18). Die Zahl der Geretteten scheint zwar eine verhältnismäßig geringe zu sein (vgl. die Parallelisierung mit der Rettung Noahs 3, 20f.); aber an ihnen bestätigt das Gericht Gottes den guten Willen und Wandel der Gemeinde, durch den sie sich als Nachfolgerin Jesu Christi bewährt (vgl. VIII 3).

Hinsichtlich der Toten setzt die auf das Endgericht versparte endgültige Entscheidung ihres Loses die Möglichkeit voraus, daß auch sie gerettet werden können. Hierfür ist ihr Tod kein Hindernis; „denn (man beachte das γάρ) dazu wurde auch Toten die Heilsbotschaft verkündigt" (4, 6), und zwar doch wohl allen Toten, welchen im irdischen Leben die Gelegenheit dazu gefehlt hat, wenn V. 5 damit begründet werden soll.[2]) Auch sie können im Evangelium Christus annehmen und das Leben im Geist empfangen; insofern liegt 4, 6 in der Linie dessen, was auch sonst im 1. Ptbf. über die Berufung zu Gott und die Stellungnahme der Menschen dazu gesagt ist (vgl. I 2—4). Dann zeigt sich hier die Anschaunng, daß die Anbietung der Gnade durch das Wort vom Heil die ganze, auch die schon dahingestorbene Menschheit umfaßt. Gerade die Er-

[1]) Windisch zu 1, 17.

[2]) An jetzt (zur Zeit der Abfassung des Briefs) Tote zu denken, denen das Evangelium noch zu ihren Lebzeiten verkündigt worden wäre (so Schott, Hofmann, Usteri, v. Soden, Wohlenberg), legt der Wortlaut des Textes nicht nahe, so daß diese Auslegung als etwas gewaltsam erscheint. Der Textgedanke steht vielmehr in inhaltlichem Zusammenhang mit 3, 19, so undeutlich das Verhältnis beider Stellen zueinander, genau betrachtet, ist.

wartung der endgerichtlichen Entscheidung über das Geschick aller Menschen weist darauf hin, daß allen Menschen ohne Ausnahme die Gelegenheit geboten ist, Glieder der Gemeinde Christi zu werden. Der Ton liegt dagegen auf der gerade durch die Vollkommenheit der allumfassenden Gnade gesteigerten Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen vor Gott.

3. Die kommende Gnadenerweisung.

Was die Gemeinde von der neuen Offenbarung Christi erhofft, ist die Gnade, die ihr darin entgegengebracht wird, auf die sie ihre Hoffnung denn auch vollkommen setzen darf (1, 13). Diese Zuversicht prägt sich darin aus, daß sie vom Erscheinen des Christus ihre endgültige Rettung erwartet. Wissen sich auch die Christen einerseits schon jetzt durch die Taufe gerettet kraft der dadurch hergestellten Beziehung zum auferstandenen und erhöhten Herrn (3, 21 f.), so steht andererseits die Rettung ihrer Seelen doch auch noch vor ihnen als das Ziel des Glaubens, das sie demnächst davontragen dürfen (1, 9). Auf die Rettung, die bereit ist, geoffenbart zu werden in der letzten Zeit, werden sie bis dahin bewahrt in Gottes Macht (1, 5); auf sie hin zielt ihr inneres Wachstum (2, 2). Und sie sind gewiß, nicht zuschanden zu werden (2, 6); im Gegenteil, die Offenbarung Jesu Christi bringt ihnen Lob, Herrlichkeit und Ehre (1, 7).[1]) Damit ist dem *μόλις σώζεται* 4, 18 ein starkes Gegengewicht gegeben. Ist dort die Schwere des Gerichts betont, um die Rettungslosigkeit der Verlorenen und die ernste Verantwortlichkeit der Gemeinde eindrücklich zu machen, so hier die Gewißheit der vollen Errettung und Seligkeit, welche für die Gemeinde durchaus nicht knapp und fraglich ist; denn diese Gewißheit ist diejenige des Glaubens, welcher die Gemeinde konstituiert. Der Glaube erscheint als die wesentliche Bedingung der Errettung. Durch ihn wird die

[1]) Die Auffassung dieser Stelle, daß Gott alles zur Ehre und zur Liebe geschehe (Weinel, Neutestamentliche Theologie 499) entspricht schwerlich dem Zusammenhang; dieser deutet auf die überwältigende Belohnung der Treue hin. — Auch *ἡ τιμή* 2, 7 wird, z. B. von Gunkel, V. 6 b gegenüber als Ehre im jüngsten Gericht verstanden.

Gemeinde zur Rettung bewahrt (1, 5); er erreicht als sein Ziel die Rettung der Seelen (1, 9). Wer auf Jesus Christus traut, wird nimmermehr (vgl. die doppelte Negation) zuschanden werden; ihm gehört die Verheißung der Schrift (2, 6). Wer sich durch alle Anfechtung hindurch im Glauben an den unsichtbaren Herrn bewährt, wird mit Lob, Herrlichkeit und Ehre belohnt (1, 6—8). Das fortgehende Ablegen alles Bösen und das Wachstum des inneren Lebens durch die begierig aufgenommene Nahrung des Wortes, in welchem die Güte Christi selber genossen wird, ist mit eingeschlossen in jene Glaubenstreue, welche die Rettung erlangt (vgl. 2, 1—3). So geht die Gemeinde im Glauben an Christus und in der Liebe zu ihm dem Gericht mit der ungebrochenen und frohlockenden Zuversicht entgegen, daß sie kein Verdammungsurteil zu fürchten hat, sondern mit Ehren bestehen wird. „Es zeigt sich hier wieder die Völligkeit des apostolischen Glaubens; denn damit ist der Blick auf Christi Gericht direkt zum Glaubensmotiv gemacht."[1]) Die Erwartung des Gerichts wird also nicht nur dazu verwendet, die Gemeinde zum ständigen Wandel in Furcht anzuhalten, sondern sie schließt auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs. auch die lebendige Hoffnung der Gemeinde auf ihre eigene innere ethische Vollendung in sich. Bedeutet doch die *σωτηρία* in allererster Linie die volle Rechtfertigung der Gemeinde im Gericht und nur infolgedessen die abschließende Befreiung von allem Druck dieser Welt, aus aller Verderbensgefahr, die Erhöhung aus dem demütigenden Niedrigkeits- und Leidensstande in den ihrem innersten Wesen und Gewordensein entsprechenden Stand.

Dem mehr negativ gewendeten Begriff der Rettung aus dem Verderben entspricht positiv die erhoffte Vollendung des Heilsbesitzes der Gemeinde. Vollkommenes ist den Christen zum Erbe bestimmt (1, 4). Sie haben darauf Anwartschaft, weil Gott sie neugezeugt hat, sie seine Kinder sind (V. 3).[2])

[1]) Schlatter, Der Glaube im N. T. 471.

[2]) B. Weiß und Kühl lassen freilich diese Gedankenverknüpfung nicht gelten, dagegen die alttestamentliche Vorstellung vom Besitz des Landes der Verheißung, auf das Volk Gottes bezogen, vorherrschen; ebenso Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I 393 u. a. Aber auch die so gefaßte

„Filii, regeniti, sunt heredes.“ [1]) Das Erbe ist schon vorhanden und für sie bereit; es wird in den Himmeln für sie aufbewahrt, gerade wie sie selbst auf Erden für ihr himmlisches Erbe. Es ist dadurch als Gottes ewige, vollkommene, von Menschenwerk unabhängige, darum auch unantastbare, ungefährdete, der Gemeinde unbedingt sichere Gabe gekennzeichnet. Seine Herrlichkeit ist derart über alle Begriffe erhaben, daß der Brief sie nur durch Negationen zu beschreiben vermag. Während alles Fleisch dem verdorrenden Grase und alle seine Herrlichkeit der abfallenden Blume gleicht (1, 24), während irdische Schätze wie Silber oder Gold vergänglicher Natur sind (1, 7. 18), wird dies Erbe nicht von Vergänglichkeit und Verderben berührt *(ἄφθαρτος)*; keine Befleckung haftet daran, die seinen Genuß stören oder gar zum Fluche machen könnte *(ἀμίαντος)*; es verwelkt nicht, sondern behält unvermindert und ohne Entkräftung seine Schönheit und Lebensfrische *(ἀμάραντος)*. Ist es doch Gottes eigene ewige Herrlichkeit, zu welcher die Gemeinde in Christus berufen ist (5, 10), bezw. die Herrlichkeit Christi, welche durch sein Kommen enthüllt wird (4, 13). Daher ist sie als unverwelklicher Ehrenkranz [2]) der Lohn, den die Hirten der Gemeinde für willigen und selbstlosen Dienst von ihrem Herrn empfangen werden (5, 4), aber auch überhaupt das Teil aller, welche von Christus als Glaubende erfunden werden (1, 7), bezw. so mit ihm verbunden sind, daß sie an seiner Herrlichkeit ebenso wie zuvor an seinem Leiden teilhaben (4, 13; 5, 1). Dieses ist im Vergleich mit jener kurz, hat mit ihrem Eintritt ein Ende und hat dann nur noch die Bedeutung, die Herrlich-

---

Hoffnung schließt die Begründung auf das Gotteserlebnis der einzelnen Christen nicht aus.

[1]) Bengel.

[2]) Wahrscheinlich schwebt dem Verfasser das Bild des Immortellenkranzes vor; dieses einfache Symbol ist naheliegender als die Vorstellung vom goldenen Strahlenkranz der Lichtgötter. Vgl. Perdelwitz, Die Mysterienreligion... 49, welcher hier Anspielungen an die phryg. Mysterienweihe annimmt, aber im Gegensatz zu derselben, d. h. ihrer Wiederholung nach 20 Jahren, dem blutbefleckten Himmelskleid, dem verwelklichen Kranz des Mysten.

keit und Seligkeit der Gemeinde angebahnt und das Maß derselben ausgeweitet zu haben (1, 6f.; 4, 13; 5, 1. 10). Durch die göttliche Zusammenordnung, „die unauflösliche Verbindung und Aufeinanderfolge von Leiden und Herrlichkeit“ [1]) gemäß der Lebensgemeinschaft mit Christus und Christi eigenem Erleben entsprechend, erhält die Hoffnung auf die kommende Herrlichkeit der Gemeinde ihr besonderes Gepräge, engste Beziehung zur Lage der Gemeinde in der Gegenwart und innerliche Vertiefung. Sie muß den Lesern dazu dienen, sich in die augenblickliche Feuerprobe geduldig und demütig, ja freudig zu schicken (vgl. 1, 6—8. 11. 21; 3, 10. 18; 4, 1. 12f.; 5, 6).

Mit anderem Ausdruck wird die vollkommene Gabe Gottes an die Gemeinde kurzweg Leben genannt. So wird die Mahnung an die Männer, ihre Frauen zu ehren, damit begründet, daß die Frauen Miterben der Gnade des Lebens seien (3, 7),[2]) und das Ziel des Glaubens ist die endliche Rettung der Seelen aus aller Gefahr des Umkommens (1, 9). Auch nach 4, 6 ist die Wirkung des Geistes Gottes Leben; damit ist, weil von Toten die Rede ist, die Auferstehungshoffnung berührt (vgl. 3, 18). Nach alledem ist das, was zwar von Anfang an durch die Gotteskraft des Wortes angelegt ist, aber doch erst durch die kommende Offenbarung des Christus zur vollendeten Auswirkung gelangt, die Verleihung des ewigen Lebens an die Gemeinde. Sie wird kraft des lebendigmachenden Geistes leben in unvergänglicher Herrlichkeit.

Mit dem neuen Stande wird auch die Aufhebung all jener äußeren Hemmungen eintreten, welche die Erscheinung der Einheit der Gemeinde in ihrer jetzigen Lage noch verhindern; sie bestehen und sind unvermeidlich, solange die Gemeinde sich noch in der Welt befindet (5, 9), obwohl ihre Heimat in den Himmeln ist (1, 4). Daher rührt nicht nur das Gefühl des Aufenthalts in der Fremde und die drückende Lage der Heimat- und Rechtlosigkeit in dieser Welt (vgl. S. 52), sondern auch

[1]) Nach Lechler, Das apost. und nachapost. Zeitalter 423 geradezu der eigentümlichste Hauptgedanke des 1. Ptbfs.

[2]) Das Wort wird besser auf die Vollendung bezogen, als auf den gegenwärtigen Gnadenstand der Christen.

der für ein so ganz zusammengehöriges Volk wie das Gottesvolk unnormale Zustand des Zerstreutseins in der Welt; dies äußerliche Zerrissensein wird als unnatürlich empfunden (*διασπορᾶς* 1, 1).[1]) Dem entspricht nun die freilich nicht ausdrücklich zu Wort gekommene, aber von der Erwähnung der Hemmungen in der Gegenwart doch wohl vorausgesetzte Hoffnung der Sammlung und ungestörten Vereinigung der Gemeinde in ihrer überirdischen Heimat, da, wo Christus ist (3, 22), dem ihr Lieben und Glauben zugewandt ist (1, 8), in dem sie innerlich schon zuhause ist (5, 14). Auch verrät das Wörtlein *ἄρτι* 1, 8 die Hoffnung, daß die Gemeinde zum Schauen Jesu Christi gelangen werde; dies liegt ja ohnehin in den Wendungen, mit denen seine Parusie bezeichnet wird: sie ist das Offenbar-, das Sichtbarwerden dessen, der jetzt, dem Blick der Gemeinde verborgen, zur Rechten Gottes ist, demnach als Kommen Christi vom Himmel vorgestellt (vgl. auch *φερομένην* 1, 13).

Einen noch weiteren Ausblick bietet die nochmals zu untersuchende Stelle 4, 6. Man wird hier „Fleisch" und „Geist" zunächst als rein psychologische Bezeichnungen empfinden, zumal dies bei *σάρξ* kurz zuvor (V. 2) der Fall ist. Andererseits bekommen sie jedoch durch die Gegenüberstellung von *κατὰ ἀνθρώπους* und *κατὰ θεόν* eine tiefere, gegensätzlichere Färbung, so daß der Leser bei *πνεύματι* zum Gedanken an Gottes Geist weitergeführt wird,[2]) und „Menschen" und „Gott" zum inhalt-

---

[1]) Der Vergleich der tatsächlich bestehenden Verhältnisse der Christenheit mit der „Zerstreuung" Israels spricht nicht gegen, sondern gerade für diesen Gedankengang; man denke an die so mannigfach ausgesprochene Stimmung Israels im Hinblick auf seine Diaspora, schon im A. T. Auf judenchristliche Adressaten zu schließen, ist man keineswegs genötigt; vgl. auch das Fehlen des bestimmten Artikels, im Unterschied von Jak. 1, 1. Eine Tautologie schafft übrigens die allgemeine, metaphorische Fassung von *παρεπίδημοι* und *διασπορά* nicht, weil diese beiden Ausdrücke verschiedene Beziehungspunkte haben; schaut der erstere auf das Land, in welchem sie fremd sind, so der letztere auf dasjenige, in welchem sie heimisch sind (v. Soden). Zur ganzen Auffassung von *διασπορά* ist die Stellung des Briefs zu Israel überhaupt mit in Betracht zu ziehen (vgl. VII).

[2]) Wie dies auch 3, 18 der Fall ist. Bei beiden Stellen kann man die Übersetzung „im" oder „am Geist" bei der Erklärung des Verses in

lich bestimmenden Gegensatz wird. Dann läßt sich der Sinn des Textgedankens etwa in folgender Weise wiedergeben: „Kommt das zur Geltung, was der Mensch hat, so bewirkt das Fleisch die Schuld, die Verurteilung und den Tod; kommt dagegen das ans Licht, was der Weise Gottes entspricht, so tut der Geist sein Werk und schafft das ewige Leben.“ [1]) Dabei kann die in dieser Formulierung bereits angedeutete Vorstellung mit eingeschlossen sein, daß dieses durch den Geist gewirkte Leben dem Leben entsprechend sei, wie Gott selber es hat oder lebt,[2]) bezw. Christus zufolge seiner Auferstehung durch die Lebensmacht des Geistes (3, 18). — Dann ist mit 4, 6 gesagt, „daß Gott noch nicht zu Ende ist, wenn wir Menschen zu Ende sind“.[3]) Eine Erweiterung des Horizonts der Hoffnung ergibt sich demnach insofern, als der Verfasser von 1. Pt. keine nach menschlichem Begriff festsetzbare Grenze der Leben und damit auch Gemeinde schaffenden Gnade Gottes kennt. Sie ist ihrer Tendenz nach Gnade für alle, und für ihre Möglichkeiten läßt sich keine Schranke denken.

Auf die Frage nach dem Grunde der Hoffnung im 1. Ptbf. geben 1, 3f. und 1, 21 Auskunft. Nach der erstgenannten Stelle sind die Christen zu einer lebendigen Hoffnung und zum herrlichen Erbe wiedergeboren durch die Auferstehung Jesu Christi.[4]) Die Hoffnung der Gemeinde ist auf Gott gerichtet und hat überhaupt ihren Bestand, weil er Christus auferweckt und ihm

---

„durch den Geist“ umgesetzt finden; so Schlatter zu 3, 18 und 4, 6; vgl. Weinel, Neutestamentliche Theologie 405. Offenbar haben die Begriffe etwas Schillerndes, vgl. schon S. 29, Anm. 2 und S. 131, Anm. 1; man beachte z. B. in Knopf's Erklärung von 4, 6 zunächst: „Die Dative *σαρκί* und *πνεύματι* bezeichnen natürlich nicht die Mittel, durch die Sterben und Belebtwerden erfolgt, sondern die Sphären, in denen sich diese beiden Ereignisse vollziehen,“ dann aber doch die Wendung: „durch den machtvollen, Leben spendenden Gottesgeist.“

[1]) Schlatter, Erl. (zu 4, 6).

[2]) B. Weiß, Petrin. Lehrbegr. 71, Anm. 1; Kühl; Knopf.

[3]) Schlatter. Die Voraussetzung dieser Auffassung, daß nämlich die beiden Finalsätze ihrer Bedeutung nach nicht zu koordinieren seien, wird von den meisten Exegeten geteilt.

[4]) Vgl. S. 28, Anm. 1.

Herrlichkeit gegeben hat (1, 21, vgl. 1, 11; 4, 13; 5, 1), an welcher die Gemeinde ebenso wie jetzt an seinen Leiden Anteil bekommen wird. Die Tatsache, daß die Hoffnung der Gemeinde demnach ganz an der Person Christi und seinem Erleben hängt und von daher auch ihr Maß erhält, macht es denn auch verständlich, daß der Verfasser des 1. Ptbfs. nicht bloß eine stufenweise Steigerung des gegenwärtigen Zustandes der Gemeinde erhofft, sondern über alle irdischen Vorstellungen und menschlichen Schranken, ja über Tod und Gericht hinausgreift. „Diese Hoffnung ist der Tatbeweis dafür, wie lebendig die persönliche Beziehung auf den unsichtbaren, lebendigen Herrn zur Rechten des Vaters ist.“ [1])

Daß der Gemeinde diese Hoffnung geschenkt ist, das ist Gottes Tat. Er hat nach seinem reichen väterlichen Erbarmen die Christen neu gezeugt zu lebendiger Hoffnung, welche die Gewißheit ihrer Verwirklichung in sich selber trägt. Er hat Christus von den Toten erweckt und zur Herrlichkeit erhöht. Daher ist auch die Hoffnung in letzter Linie auf ihn gerichtet. Dadurch, daß Gott ihr Anfang und Ende ist, ist ihr der theozentrische Charakter gewahrt.

Und nur dadurch, daß der Blick so stetig auf Gott eingestellt ist, ist auch die Kühnheit dieser Hoffnung begreiflich, mit welcher der Verfasser von 1. Pt. die Vollendung der Gemeinde in Gericht und Gnade als gewaltigen, erschütternden Abschluß des irdischen Geschehens überhaupt erwartet und mit diesem „Ende“ eine dem vollen Heil der Gemeinde entsprechende und dienende völlige Neuordnung und schöpferische Neugestaltung aller Dinge. Nach dieser ungeheuren kosmischen Perspektive bemißt sich die Bedeutung und Tragweite, welche die Gemeinde in seinen Augen hat, das Dasein von Gott in Christus zu seiner eigenen, ewigen Herrlichkeit berufener Menschen.

---

[1]) Kähler, Die richtige Beurteilung der apost. Gemeinden nach dem N. T. Dogm. Zeitfragen I 228.

Zweiter Teil:

Die Deutung des Tatbestandes

I. Das Problem und die Möglichkeiten seiner Lösung.

Im Bisherigen ist der Versuch gemacht worden, die Aussagen des 1. Ptbfs. in Richtung auf den Gemeindegedanken zu sammeln und unter verschiedene Gesichtspunkte geordnet darzustellen. Sollte es gelungen sein, ein möglichst allseitiges und getreues Bild dessen wiederzugeben, was der Verfasser von 1. Pt., soweit wir seine Gedanken aus diesem Briefe kennen, unter der Gemeinde verstand, wie sie, die Adressatengemeinde und dann die Christenheit überhaupt, vor seinem Auge stand, wie er sie erlebte, wertete und wollte, so scheint damit die exegetische Aufgabe der Darstellung seines Gemeindegedankens erledigt zu sein. Noch läßt sich eine Fortsetzung der Untersuchung denken, zunächst im Sinne einer das Ganze überblickenden und zusammenfassenden Zeichnung des Gemeindebegriffs in seiner soziologischen Struktur. Dann kann das Gedankenmaterial im einzelnen gesichtet und nach seiner geschichtlichen Herkunft erforscht und gesondert werden. Ferner mögen Vergleiche mit den Gemeindegedanken anderer frühchristlicher Schriften angestellt und aus den Ergebnissen Schlüsse auf Abhängigkeitsverhältnisse und Verfasserschaft versucht werden.

Aber schon der exegetische Tatbestand als solcher stellt ein Problem dar, welches Aufmerksamkeit und Lösung fordert. Sobald man nämlich die Textaussagen und die unmittelbar aus ihnen erhobenen Ergebnisse ihres Inhalts zu einem Ganzen zusammenzuordnen unternimmt, wird man inne, daß sie sich gar nicht ohne weiteres harmonisch zusammenfügen lassen, sondern sich, logisch betrachtet, vielfach gegensätzlich zueinander verhalten. So steht es beispielsweise mit dem Verhältnis von Gemeinde und einzelnem Christen: ebensowohl scheint die Gemeinde aus Erlebnis und Willen der einzelnen zu erwachsen, als der einzelne sein Heil und seinen Beruf als Diener Gottes

der Gemeinde zu verdanken, ja überhaupt nur als zur Gemeinde gehörig Christ zu sein. Ebenso zeigt sich unter verschiedenen Gesichtspunkten eine völlige Gemeinsamkeit von Gemeinde und Welt, während andererseits beide einander gegenüberstehen und sich gegenseitig ausschließen. Ferner genießt die Gemeinde nach den einen Aussagen die volle Gnade Gottes, ist vom Bösen geschieden und hat denselben guten Willen und Wandel aufzuweisen wie Christus, und doch kennt der Verfasser von 1. Pt. die Gemeinde zugleich als eine sündigende Gemeinde, die als solche ins Gericht kommt; ihr Leiden wird unter diesen beiden, einander geradezu entgegengesetzten Gesichtspunkten betrachtet. In bezug auf das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in der Gemeinde läßt sich sagen, daß einerseits alles Gute und in gewissem Sinne sogar Böses auf Gottes Wirken zurückgeführt wird; andererseits wird aber doch die volle Verantwortlichkeit auf die Willensstellung des Menschen gelegt. Was endlich das Verhältnis der Gemeinde zu Israel betrifft, so erscheint die Gemeinde sowohl als Ersatz für das verworfene, ausgeschaltete Israel, wie als Fortsetzung und Vollendung des dadurch bestätigten Israel.

Von Bedeutung ist weiter die Beobachtung, daß die einander, wie es scheint, widersprechenden Gedankenreihen durchaus nicht immer neben oder abseits voneinander, auf verschiedene Sätze oder Abschnitte verteilt, vorkommen, so daß allenfalls mit Leichtigkeit eine mechanische Trennung vorgenommen werden könnte, sondern sie sind, wie genaueres Zusehen feststellen wird, oft derart zu inhaltlicher Einheit verbunden und ineinander verschlungen, daß gewaltsames Auseinanderreißen einer gänzlichen Textverstümmelung, einem Verzicht auf wirkliches Textverständis gleichkommen würde. Lassen sie sich auch, nach Gesichtspunkten unterschieden, auseinanderhalten, so wird der Darsteller dem Texte doch nur dann gerecht, wenn er nie vergißt, daß das für die grundsätzliche Betrachtung notwendige Nebeneinander, im Texte tatsächlich des öftern ein unlösliches Ineinander ist.

Der Textbefund bietet demnach ein Problem dar, an dem eine Untersuchung und Darstellung des Gemeindegedankens

nicht vorübergehen darf. Es handelt sich dabei doch wohl um das eigentliche Problem des Verständnisses seines Gemeindegedankens, denn dieser wird so lange als nicht begriffen gelten müssen, als widerstreitende Aussagen einander unvermittelt gegenüberstehen, ohne daß dieser Tatbestand seine Erklärung gefunden hätte. Auch für jede weitergehende, über den Text des 1. Ptbfs. hinausblickende geschichtliche Betrachtung ist es von grundlegender Bedeutung, ob die Anschauung von der Gemeinde in diesem Briefe, von dem die Untersuchung ausgeht, eine inhaltliche Einheit darstellt, oder ob einzelne Bestandteile so auseinanderklaffen, daß von einem einheitlichen Bilde nicht mehr die Rede sein kann.

Daß die Auseinandersetzung mit der genannten Frage notwendig ist, folgt namentlich aus der Tatsache, daß bei dem vorliegenden Tatbestand eine Mehrzahl von Erklärungsmöglichkeiten der Denkweise des Briefverfassers vorliegt, was auch für die Beurteilung seines Gemeindegedankens von wesentlicher Bedeutung ist. So könnte man etwa auf einen naiven Eklektiker schließen, dessen religiöse Gedankenwelt aus einer bunten Zusammensetzung von Schichten verschiedener Art und Herkunft bestanden habe, ohne daß es ihm gelungen oder auch nur darauf angekommen wäre, die logische Harmonie seiner Gedanken zu erreichen, oder gar auf einen pathologischen Denker, der sich nun einmal nicht habe äußern können, ohne sich in mehr oder weniger auffälligen Widersprüchen zu bewegen. Vielleicht lassen sich aber die dem oberflächlichen Anschein nach entgegengesetzten Gedankenreihen ausgleichen, wenn nicht ohne weiteres, so doch mit Zuhilfenahme vermittelnder Hilfslinien, so daß das Problem sich als ein nur scheinbares, in Wirklichkeit unbegründetes herausstellen würde. Endlich möchte sich eine die Gedankenwelt des Briefes beherrschende Grundanschauung finden lassen, in welcher der Widerstreit seine Wurzel, seinen Angelpunkt, und damit auch seine letzte Einheit hätte. Mit diesen Möglichkeiten muß immerhin gerechnet werden; denn der Weg steht, rein theoretisch betrachtet, vom Textbefund in gleicher Weise offen zu einer jeden von ihnen. Wir sind daher genötigt, der Darstellung des exegetischen Tat-

bestandes eine besondere Untersuchung folgen zu lassen, welche eine sachliche Entscheidung zwischen den verschiedenen erwähnten Erklärungsmöglichkeiten herbeizuführen hat. Eine solche Untersuchung muß freilich über das exegetische Referat, wie es sich unmittelbar aus den Ausdrücken des Textes und ihrer Erläuterung ergibt, hinausgehen. Sie jedoch zu unterlassen, würde einer aprioriischen Entscheidung für eine der genannten Möglichkeiten gleichkommen.

Wir wenden uns zunächst demjenigen Versuch eines Ausweges zu, welcher uns, wenn er sich als gangbar erweisen sollte, der weiteren Beschäftigung mit dem behaupteten Problem entheben würde. Das heißt, wir stellen die Frage in den Vordergrund, ob die Textgedanken einander vielleicht nur dem Anschein, jedoch nicht wirklich widersprechen, bezw. ob die gegensätzlichen Gedanken sich durch Hilfsbegriffe ausgleichen lassen. Dieser Ausweg ist in der exegetischen und biblisch-theologischen Bearbeitung des 1. Ptbfs. denn auch häufig betreten worden, ein Anzeichen dafür, daß der Widerstreit der Gedanken an einzelnen Stellen oft tatsächlich und lebhaft empfunden wurde. Um nun aber die Frage nach der Möglichkeit und Berechtigung des Ausgleichs nicht ins Uferlose auszudehnen, beschränken wir uns (in dem folgenden Abschnitt unserer Untersuchung) auf eine kleinere Anzahl, jedoch typischer und instruktiver Ausgleichsversuche, welche tatsächlich unternommen worden sind. Als Nebenertrag muß dabei auch die Frage ihre Beantwortung finden, ob der Text sich an den betreffenden Stellen nach Maßgabe der gegensätzlich erscheinenden Gedanken zerschneiden lasse oder nicht.

II. Ausgleich- und Scheidungsversuche.

1. Versuche, unvereinbar scheinende Textgedanken vermittelnd auszugleichen.

1. In bezug auf das Verhältnis von göttlichem Wirken und menschlichem Willen beim Entstehen der Gemeinde (vgl. S. 20—23) hat sich gezeigt, daß einerseits die Stellungnahme der Menschen entscheidend ist; es kommt darauf an, ob diejenigen, welche die Heilsbotschaft hören, Christus im Glauben und Gehorsam annehmen oder nicht. Andererseits ist die menschliche Stellungnahme als vollständig durch Gottes Wirken hervorgerufen betrachtet, wie denn auch *καλεῖν* nur im Sinne erfolgreichen göttlichen Berufens verwendet wird, obwohl angenommen wird, daß manche Menschen dem Worte, dem Mittel der Berufung, den Gehorsam verweigern. Die Gegensätzlichkeit der beiden Betrachtungsweisen wurde jedoch nicht empfunden, sofern es sich um göttliche Wirkung zum Guten handelt; anders dagegen bei 2, 8[b], wo dogmatische Bedenken manche Ausleger veranlaßt haben, die göttliche Kausalität zugunsten der menschlichen zu streichen oder doch abzuschwächen.

So ist zur Milderung des Textgedankens vorgeschlagen worden, *εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν* ausschließlich auf *προσκόπτουσιν* als eine Folge des Ungehorsams, nicht aber auf *τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες* zu beziehen (Schott, B. Weiß, Kühl, Usteri, Beck). Aber einmal ist in Rechnung zu bringen, daß der angefügte Relativsatz nach unwillkürlichem, also wohl auch der Absicht des Schreibers entsprechendem Eindruck beim Lesen der Stelle sich natürlicherweise auf den ganzen Satz *οἱ* bis *ἀπειθοῦντες* bezieht, nicht auf das voranstehende *προσκόπτουσιν* allein. Und sollte dieses in keinem Sinne eine persönliche Stellungnahme in sich schließen, nämlich die Betrachtung und Behandlung der Heilsoffenbarung als eines lästigen Hindernisses auf dem

Wege, so daß der Gedanke der *ἀπείθεια* tatsächlich schon mitenthalten ist? Oder kommt das „sich stoßen", wie das Nebeneinander von *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον* als analoger Ausdrücke im gleichen Verse und in beachtenswerter, die Steigerung anzeigender Reihenfolge bestätigen kann, nicht einem „sich ärgern", dem nur stärkeren Ausdruck, bis zur Synonymität nahe? Dann ist *ἀπειθοῦντες* nur beigefügt, um zu sagen, worin das Anstoßnehmen besteht, wo es Anlaß nimmt — nämlich an der ihnen maßlos und unbegründet erscheinenden Zumutung, diesen Jesus als den von Gott gesetzten Heilsgrund anzuerkennen — oder wie es sich äußert (Knopf). Man beachte den umständlichen Zirkel, in welchem sich sonst der Gedankengang z. B. bei Beck bewegt: „Wo der Unglaube, namentlich als Verwerfung des göttlichen Ecksteins, auftritt, werden solche Menschen durch die göttliche Weltregierung innerlich (!) und äußerlich in die Lage geordnet, in welcher für sie, eben wegen ihres Unglaubens und durch denselben, das *προσκόπτειν* zur notwendigen Folge wird, das Anstoßen mit seinem inneren und äußeren Schaden." Man beachte ferner, wie Beck, offenbar im Gefühl der Unsicherheit in bezug auf seine Auslegung, sich nach weiteren Gesichtspunkten umsieht: er unterscheidet ein „beschließliches" und ein „reelles Setzen", womit er freilich den Standpunkt seiner übrigen Exegese verläßt (ähnlich Usteri: „primäres, aprioriſches" und „ganz sekundäres *τιθέναι*"), und nimmt[1]) zwischen dem *ἀπειθεῖν* und dem *τιθέναι* eine Zeit an, die erfüllt sein müsse, die Gott dem betreffenden Menschen nachsehe, ein Gesichtspunkt, der jeder Grundlage im Text entbehrt.

Lehrreich ist weiterhin die Beobachtung, daß der Anstoß am Text bis zur Vergewaltigung des Wortlauts fortgeschritten ist. So trifft eine alte Glosse die folgende Veränderung: *εἰς ἣν παρεσκεύασαν ἑαυτοὺς τάξιν καὶ ἐτέθησαν* (so bei Theophylakt und Oekumenius, auch einigen Minuskeln; erwähnt bei Usteri und Wohlenberg). J. R. Harris[2]) dagegen

---

[1]) In einer Anmerkung, vielleicht vom Herausgeber J. Lindenmeyer.

[2]) An emendation to 1. Peter II 8, Expositor ser. VII vol. 7, 155 ff.

hat vorgeschlagen, statt ἐτέθησαν den Singular ἐτέθη zu lesen; die Aussage würde sich dann auf den Stein, also auf Christus, beziehen. Dabei würde jedoch dieser Satz bedenklich nachhinken, und der Stein wäre in diesem Falle nicht erst zum Stein des Anstoßes „geworden" (ἐγενήθη), sondern schon zu diesem Zweck (εἰς ὅ) von vornherein „gesetzt"; damit wäre aber die Initiative zum προσκόπτειν gerade wieder in Gottes Willen hinein verlegt, was die Textveränderung doch eben vermeiden will. — Eine andere, von Calvin erwähnte, freilich von ihm nicht bevorzugte Deutung des bestehenden Textes sucht sogar den Sinn des Satzes in bonam partem zu drehen: Certum quidem est, Petrum de Judaeis loqui. Vulgo autem interpretantur, quod positi fuerint ad credendum, quia illis destinata erat salutis promissio. Dann müßte aber der Anknüpfungspunkt für εἰς ὅ noch vor V. 7f. gesucht werden, was undenkbar ist.

Den Text wirklich zur Geltung kommen läßt nur die von Windisch, Schlatter, Gunkel, Wohlenberg und Knopf (von letzterem trotz grammatikalisch anderer Beziehung) vertretene Auffassung, welche das göttliche Setzen wirklich auf die Stellungnahme der Menschen dem Wort, bezw. Christus gegenüber bezieht, nicht nur auf die Folgen derselben. So gibt Schlatter den Textgedanken folgendermaßen wieder: „Die, die das Wort Jesu bestreiten und seine Gemeinde bekämpfen, sind dazu gesetzt. Das ist der von Gott ihnen zugeteilte Platz, das von ihm ihnen übertragene Geschäft und Los." — Gleichzeitig spricht die Stelle ohne Zweifel ein energisches Urteil über die betreffenden Menschen aus; sie sind für ihr Handeln durchaus verantwortlich gedacht, ihre Willensentscheidung wird keineswegs ignoriert. Freilich bedeutet dies, logisch betrachtet, eine unbegreifliche Antithese, welche stehen bleibt, wenn man nicht gewaltsam gegen den Text vorgeht. Auch ganz dem Text entsprechend sagt Wohlenberg: „So ist es ihre eigene Schuld, wenn sie an dem von Gott gelegten Grund- und Eckstein Christus anstoßen und darüber zerschellen; andererseits waltet darüber ein Verhängnis."

2. Nach den für den Erwählungsgedanken in Betracht kommenden Stellen (vgl. S. 24—26) ist Gott der alleinige

und ewige Grund des Heils und Daseins der Gemeinde; seine Wahl schafft die Christen, sie machen sich nicht selbst dazu. Die Unbedingtheit des göttlichen Liebeswillens und -wirkens ist damit zum Ausdruck gebracht. Andererseits kennt aber der 1. Ptbf. auch eine menschlicherseits zu erfüllende Bedingung des Erwähltseins, nämlich den Glauben, der mit dem Gehorsam gleichbedeutend ist. Hier versucht Beyschlag[1]) die Gegensätzlichkeit durch Auslegung nach lutherisch-orthodoxer Auffassung zu mildern; Gott erwähle diejenigen, deren Glauben, deren zukünftiges Verhalten er voraussehe. Damit ist jedoch der Schwerpunkt wiederum aus Gott heraus und in die menschliche Stellungnahme verlegt, der Sinn des Erwählungsgedankens des Textes also gerade aufgegeben. Ganz anders sagt hier Luther selbst:[2]) „Es liegt nicht an unserem, sondern an Gottes Willen und Erwählung."

Anders spiegelt sich der logische Widerstreit des göttlichen und des menschlichen Faktors im Erwählungsgedanken des Briefes in der Erklärung von B. Weiß,[3]) wenn er vorzeitliche Bestimmung und geschichtlichen Akt unterscheidet und die Erwählung im 1. Ptbf. bloß im letzteren Sinne verstanden wissen will; dabei kommt *κατὰ πρόγνωσιν* (1, 2) jedoch keineswegs zur gehörigen Geltung. Wichtiger ist die von B. Weiß im Zusammenhang mit seiner Betonung der Annahme judenchristlicher Adressaten behauptete, durchaus alttestamentliche Orientierung des Erwählungsbegriffs im 1. Ptbf., indem von der Erwählung einzelner in partikularistischem Sinne keineswegs die Rede sei; es handle sich vielmehr um ein Attribut der Gemeinde, welches vom einzelnen nur nach seinem Verhältnis zu dieser gelte (vgl. auch Hofmann, Schott und Kühl). Dabei bleibt jedoch *θεοῦ πατρός* ungenügend berücksichtigt, worin der Gedankenverbindung nach die Vorstellung liegt, daß Gott sich durch sein schöpferisches Zuvorerkennen zum Vater macht, wodurch also

---

[1]) Neutestamentliche Theologie I 396.

[2]) Predigten über den 1. Ptbf.; vgl. Luthers Erklärung der Hl. Schrift, zusammengestellt von E. Müller 1006.

[3]) Petrin. Lehrbegriff 136 ff.; Bibl. Theologie des N. T. 151 ff.

gerade die individuelle Seite betont wird.[1]) Im Texte wird der Erwählungsgedanke mit gleichem Gewicht auf die Gemeinde wie auf die einzelnen Christen oder auch eine lokale Einzelgemeinde bezogen; die Gemeinde besteht aus den Erwählten, und als zur Gemeinde gehörig sind sie erwählt.[2]) Ein zeitliches oder logisches Prius des einen oder andern spricht der Text gerade nicht aus.

3. B. Weiß[3]) und von Soden (vgl. auch Knopf) ist bei 1, 23 im Vergleich mit 1, 3 der Umstand aufgefallen, daß in der erstgenannten Stelle das Wort Gottes (Knopf: „abweichend von der herrschenden Vorstellung"), in der letzteren die Auferstehung Jesu Christi als das Mittel der Wiedergeburt genannt ist. D. Völter findet deshalb *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν*, wie schon formell, so „auch materiell ... nicht gerechtfertigt"; denn es „steht dem gegenüber", was in 1, 23 gesagt ist.[4]) Von Soden sucht beides durch die Erwägung auszugleichen, daß demnach der *λόγος* die *ἀνάστασις Ἰησοῦ Χριστοῦ* zum Inhalt habe. Das ist kein dem 1. Ptbf. fernliegender Gedanke; freilich werden die *παθήματα Χριστοῦ* ebenso sehr als Inhalt der christlichen Verkündigung angesehen (1, 11; 5, 1). Der Widerspruch ist aber durch den unternommenen Ausgleich nicht weggeschafft, sondern nur verschoben; denn noch erhebt sich die Frage, wieso denn das Wort von der Auferstehung Jesu Christi dieselbe Wirkung habe wie die Auferstehung Christi selbst. Es sei denn, man entrinne der Schwierigkeit durch die bei Wohlenberg aus inhaltlichen Gründen hervorgehende Bestreitung, daß *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu *ἀναγεννήσας* gehöre; dagegen ist in anderem Zusammenhang Stellung zu nehmen.[5])

---

[1]) Vgl. schon S. 24, Anm. 1.

[2]) Bornemann (Der 1. Ptbf. .... 164) findet in der Beziehung von *ἡ συνεκλέκτη* (5, 13) auf eine Gemeinde neben der Addressierung an viele einzelne Personen (1, 1) „eine empfindliche Inkongruenz". Sind aber nicht diese vielen nach 2, 9 ein einheitliches *γένος ἐκλεκτόν*?

[3]) Vgl. Petrin. Lehrbegriff 300.

[4]) Der 1. Ptbf. .... 16 f.

[5]) Vgl. III 2, 8.

4. In bezug auf die Überwindung des Leidens, sofern es als Versuchung an die Gemeinde herantritt (vgl. S. 51—56), ist im 1. Ptbf. einerseits dargetan, daß Gott in seiner Gnade alles zur Bewahrung der Seinen vor innerem Schaden Notwendige darreiche und tue; andererseits ist der Sieg gänzlich vom Glauben der Angefochtenen abhängig gedacht. Beides erscheint 1, 5 aufs engste verbunden, in dem Passus *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως*. Die darin zutage tretende logische Unebenheit hat denn auch die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Hofmann und andere ältere Ausleger suchten ihr durch die Auffassung zu entgehen, daß hier von einer Bewirkung oder Bewahrung des Glaubens oder im Glauben geredet sei. Aber wenn auch diese Deutung grammatikalisch zulässig wäre, was wegen der Vergewaltigung von *διά* nicht der Fall ist, der Reibungspunkt würde dadurch doch nicht aufgehoben, sondern wiederum nur verschoben; denn wenn nun auch der Ton vorwiegend auf dem göttlichen Wirken zu liegen schiene, welches den Glauben bewirkt oder erhält, so würde doch die subjektive Seite in ihrer Bedeutung keineswegs abgeschwächt, sondern ebenso kräftig hervorgehoben; denn nach dieser Auslegung würde Gott durch seinen Machterweis gerade die entscheidende Wichtigkeit des menschlichen Glaubens bekunden.

Umgekehrt faßt Beck, die Abhängigkeit des Bewahrtwerdens vom Glauben der Christen betonend, *φρουρουμένους* als Medium und spricht von einer gläubigen „Selbstbewahrung" in der Kraft Gottes. Dem widersteht jedoch die Wortbedeutung von *φρουρεῖν*, womit das Bewahren im Sinne des schützenden Bewachens, aus der Militärsprache, gemeint ist, nicht aber das Erhalten im allgemeinen Sinne. Übrigens versäumt auch Beck nicht, diese subjektive Selbstbewahrung der Erwählten als objektiv gesichert zu bezeichnen, und in einer Anmerkung[1]) wird das Verhältnis von Glauben und Kraft Gottes so beschrieben, daß beide gleichzeitig wachsen. Damit ist dann wieder der Standpunkt des Textes erreicht, den Usteri, trotz einiger Schwankungen in seiner Auslegung, am klarsten durch die

[1]) Allenfalls von J. Lindenmeyer.

Formulierung wiedergibt: „nur durch Gottes Macht und nur durch den Glauben" (ähnlich Schlatter).

5. Auffallend in ihrem Verhältnis zueinander sind die Aussagen des 1. Ptbfs. über den guten Willen der Gemeinde (vgl. S. 41 ff. 80 ff.), welcher einerseits durchaus als Gottes Gabe und Wirkung, andererseits als Gottes Forderung an die dafür verantwortliche Gemeinde erscheint, und zwar so, daß die beiden Gesichtspunkte sich gegenseitig bedingen. Empfindlich wird aber der Widerstreit der Aussagen erst, wenn neben die Überzeugung des Verfassers von 1. Pt. vom guten Willen und Wandel der Gemeinde diejenige vom Sündigen der Gemeinde (vgl. S. 130 ff.) gestellt wird. Auch hier werden Abschwächungsversuche, etwa durch die Formulierung, der Christ sei (nur) „prinzipiell" von der Herrschaft der Sünde erlöst,[1]) dem Texte nicht gerecht, der die faktische, erfahrene Befreiung von Schuld und Macht der Sünde so stark betont und ungebrochen bejaht (vgl. *ἐλυτρώθητε* 1, 18, *ἰάθητε* 2, 24, *ἅπαξ* 3, 18).

Ein besonderes Interesse für das hier vorliegende Problem legt H. Windisch in seinem Buche „Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes" an den Tag. Er empfindet das „Nebeneinander" der gottgewirkten Entsündigung und der Pflicht der Selbstentsündigung als eine peinliche Inkonzinnität. Hat er eine solche in den paulinischen Briefen in voller Schärfe feststellen müssen, so versucht er beim 1. Ptbf. den Nachweis, daß hier der Gedanke einer gottgewirkten Entsündigung abgeschwächt, die Pflicht der Selbstentsündigung dafür um so stärker hervorgehoben werde. „So erregt es hier keinen Anstoß, daß der Getaufte noch aufgefordert werden muß, mit seiner Sünde zu brechen" (234). In diesem Sinn wird auch 2, 1 f. herangezogen: „Auf das *ἀποθέμενοι* gründet sich das *ἀρτιγέννητα βρέφη;* eben geborene Kinder sind die Christen erst, weil und wenn sie alle Bosheit und Arglist abgelegt haben . . . Wir finden eine überraschende Lösung der bei Paulus so oft uns aufstoßenden, auch bei unserem Verfasser angedeuteten Schwierigkeit, die darin lag,

[1]) So B. Weiß. Petrin. Lehrbegriff 276.

daß auf die Darlegung der die Entsündigung einschließenden Tat Gottes eine Entsündigungsforderung von gleichem Umfang folgte. Hier erscheint die Sünde abgetan, ehe die göttliche Erneuerung zur Sprache kommt ... Die Herstellung sündloser Menschen verteilt sich auf zwei Akte; der Mensch tut die Sünden ab, und Gott zeugt neue Wesen" (237).

Wozu dann aber noch dieser zweite, der göttliche Erneuerungsakt? Merkwürdig ist, was Windisch am Anfang des betreffenden Abschnitts über dieselbe Stelle sagt: „Der Verfasser vergleicht die Christen mit ‚eben geborenen Kindlein'. Hier erst macht er sich die Beziehung, die der Zeugungsgedanke zur Sündlosigkeitsvorstellung hat, klar." Der Gedanke der Erneuerung durch göttliche Wirkung, der nachher möglichst abgeschwächt wird, ist also hier von Windisch doch als wesentlicher Inhalt der Stelle betrachtet. Nun ist ja in 2, 1 f. gar nicht eigentlich von der Neuzeugung die Rede, sondern vom Wachstum der Christen, und von diesem sagt Windisch gleich darauf, im Anschluß an V. 3: „Wenn sie die Güte des Herrn schon zu schmecken bekommen haben, dann wird auch das Wachstum unsündlicher Kinder bei ihnen zu beobachten sein ... Trifft diese Grundvoraussetzung zu, dann ist es mit allem wohlbestellt." Damit ist wiederum das Erlebnis der Güte Christi als das grundlegende, alles andere erst bedingende gekennzeichnet. Ist nicht diese Exegese von 2, 1—3 mit ihren gegensätzlichen Behauptungen und Folgerungen ein Beweis für die logische Antithese, aber auch das unlösliche Ineinander von göttlicher Entsündigungstat und Entsündigungsforderung im Texte? Man beachte übrigens auch die Überschrift, unter welcher Windisch in dem genannten Buche auf die Aussagen des 1. Ptbfs. eingeht; sie lautet: „Der entsündigte Christ im 1. Ptbf.", und als Wirkung der Taufe, wie er sie nach 3, 21 beschreibt, ist „ein doppelter Erfolg" genannt: „Vergebung der früheren Sünden und Ausrüstung zu einem neuen, sündlosen Wesen" (232). Freilich folgt dann wieder die Behauptung, der Gedanke einer gottgewirkten Entsündigung sei im Wortlaut der Taufausführung nicht deutlich ausgesprochen (234).

Was in den bisher zitierten Sätzen von Windisch schon ausgesprochen ist, die Behauptung der Sündlosigkeit der Gemeinde, d. i. der Christen nach der Taufe, bildet nun in seinen Ausführungen den vorherrschenden Grundton. So verneint er ausdrücklich die Frage, ob der Verfasser des 1. Ptbfs. die Möglichkeit setze, daß Christen noch Sünde tun und für Sünde gestraft werden. So möge derselbe in Wirklichkeit nichts wissen, daß christliche Sklaven noch für Vergehungen gestraft werden müßten (zu 2, 20); „es wäre bei den Verhältnissen, die gegenwärtig zwischen heidnischen Herren und christlichen Sklaven obwalten, eine zu große Schmach" (229). Doch kann dieser Gedankengang nicht als Erkenntnisgrund für die Meinung des Verfassers von 1. Pt. dienen; wenn er solche Fälle für ausgeschlossen hielt, wozu dann seine Warnung, ihre Betonung und kräftige Motivierung?

Ausführlich wird die Sündlosigkeit der Gemeinde am Charakter ihrer Leiden aufgezeigt. „So offenbart sich in den wahren christlichen Leiden, daß Christen keine Sünde tun ... In ihrem Leiden erweist sich Gottes Gnade, weil sie *ἀγαθοποιοῦντες* dulden" (227). „Aus der Beurteilung des Leidens geht hervor, daß die Sünde für den Christen als überwunden gilt" (228). „Wie Christus in seiner Passion als der Gerechte sich erwies, so tritt auch in den Leiden der Christen ihre Sündlosigkeit zutage, die sie gewonnen haben" (230).

Das Hindernis, das in 4, 8 („Liebe bedeckt eine Menge von Sünden") für diese Behauptung der Sündlosigkeit der Gemeinde liegt, wird durch die Annahme zu heben gesucht, es handle sich bei der Menge der zu bedeckenden Sünden um die Sünden der „vergangenen" Zeit; es gelte die schmerzliche Erinnerung an jene früheren Vergehungen durch angespannte Liebesbetätigung loszuwerden (240f.). Aber abgesehen von der Frage, ob diese Deutung von *καλύπτειν* angängig ist, ist die Beschränkung auf Sünden der Zeit vor der Bekehrung ein in den Text eingetragener Gedanke. Windisch gibt denn auch die Möglichkeit zu, daß in der Stelle anerkannt wäre, daß bei schwachen Brüdern eine Menge von Sünden sich immer wieder anhäufe. Die „Starken" aber blieben dann doch sündlos?

Und die „Schwachen" wären, folgerichtig betrachtet, gar keine Christen; denn nach Windisch ist es ja (zu 4, 1 f.) „deutliche Anschauung, daß Sündlosigkeit das Charakteristikum des Menschen geworden ist, der sich einen Christen nennt." Immerhin unsicher in bezug auf seine Auslegung von 4, 8 sagt Windisch am Ende seiner Ausführungen über den 1. Ptbf.: „Nur einmal scheint in der Wiedergabe eines alttestamentlichen Wortes das Sündigen der Christen vorausgesetzt. Aber die Beziehung auf die Sünden der christlichen Epoche ist nicht gewiß" (243).

Im ganzen faßt er das Ergebnis seiner Untersuchung so zusammen: „Im Unterschied von der paulinischen Briefliteratur fehlen im 1. Ptbf. die Hinweise auf konkrete Sünden, die in der Gemeinde zu tadeln wären. Die Anschauung, daß der ideale Charakter völlig durchgeführt sei, behauptet sich ungetrübt. Nur die Möglichkeit neuer sündiger Verwicklungen wird ins Auge gefaßt; es wird gewarnt vor neuer Befleckung mit der Sünde" (243). Diese Anschauung des Verfassers von 1. Pt. hält Windisch auch für begründet: „Es ist nicht ein bloßes Ideal, das der Verfasser zeichnet. Die realen Verhältnisse haben seine Ausführungen bestimmt" (228). Das heißt, die Gemeinde, die der 1. Ptbf. kennt, ist eine tatsächlich sündlose Gemeinde. Windisch verwahrt sich auch sofort gegen eine relativierende Abschwächung dieser Annahme. „Man kann auch nicht sagen, daß die Christen in dieser konkreten Situation, im Gegensatz zu den wirklich sündig Besessenen, als die ‚relativ' Gerechten hervortreten. Wenn sie den Sündern entgegenstehen, so werden sie auf der andern Seite Christus zur Seite gestellt" (228 f.).

Wie mutet nun daneben die zuerst erwähnte Behauptung von Windisch an, wonach die Pflicht der Selbstentsündigung im 1. Ptbf. hervorgehoben werde, und gar ein Satz wie der bereits angeführte: „So erregt es hier keinen Anstoß, daß der Getaufte noch aufgefordert werden muß, mit seiner Sünde zu brechen" (234)! Erscheint „die Schwierigkeit, die das Zusammendenken beider Reihen bei Paulus darbietet", hier wirklich „gemildert" (241)?

Wie man sich in Inkonsequenzen verwickeln muß, wenn man die Spannung der Aussagen vom guten Willen und Wandel der Gemeinde einerseits und vom Sündigen der Gemeinde andererseits durch Betonung der einen und Abschwächung der andern Seite aufzuheben trachtet, wird bei Windisch ferner daran sichtbar, daß er den zeitlichen Standpunkt des 1. Ptbfs. innerhalb seiner Darlegungen unwillkürlich zu wechseln genötigt ist. Das eine Mal nimmt er nämlich als Voraussetzung an, daß bereits einige Zeit verflossen ist, seit die Angeredeten Christen geworden sind; in diesem Zeitabschnitt sind sie „ihrer Taufverpflichtung bereits nachgekommen" (234). „Es zeigt sich, daß eine Genossenschaft sündloser Menschen inmitten einer in Sünde versunkenen Gesellschaft sich ausgebreitet hat" (228). Zu 4, 1 bemerkt Windisch vom Leiden des Christen als Folge der Sündlosigkeit: „Vor dem Leiden war er schon sündlos; weil er sündlos geworden war, mußte er leiden. Es hat auch kein „endgültiger prinzipieller Bruch mit der Sünde noch zu erfolgen" (230; letzteres gegen Kühl).

Zu den unmittelbar folgenden Versen (4, 2f.) sagt nun aber Windisch: „Noch immer ist der Standpunkt der des Ebengetauften, Neubekehrten ... Ein sündloses Leben zu beginnen (!), fordert der Verfasser die Leser auf" (233). „Er gibt eine Ansprache an Ebengetaufte" (234). Allgemein sagt Windisch von der Paräneſe des 1. Ptbfs. (nach 1, 13—2, 3 usw.): „Die Bekehrungsforderung in ihrem genuinen Sinn ist charakteristisch ausgeprägt. Eine Wendung, die jede Art und jegliche Erscheinungsform der Sünde ein für allemal beseitigt, ist auszuführen" (236). So tritt der Szenenwechsel unvermittelt und beinahe unvermerkt ein, sobald es sich um eine Mahnung handelt, deren Inhalt die Annahme der Sündlosigkeit der Gemeinde unmöglich macht; solche Mahnungen müssen dann wohl oder übel gleichsam als Grenzmarken an die Wende der heidnischen Vergangenheit und christlichen Gegenwart versetzt werden. Im Kommentar sagt Windisch deutlicher ausgleichend (zu 4, 2f.): „So mahnt der Prediger bei der Taufe und so wiederholt er sich, solange die Taufaufgabe noch nicht ganz gelöst ist; doch

ist hier der Moment der eigentlichen Taufbekehrung noch nicht weit zurückliegend zu denken."

Einen ähnlichen Ausgleich unternimmt R. Knopf in seinem Kommentar zum 1. Ptbf. durch die Annahme, daß die angeredeten Gemeinden rasch wachsende, wesentlich aus Neophyten bestehende Gemeinden gewesen seien (zu 1, 14; 2, 2; 4, 3). In Asien seien in der Zeit von 70 bis 140 überall neue Gemeinden entstanden, und die schon von früherer Zeit vorhandenen hätten eine starke Vermehrung ihrer Mitgliederzahl empfangen. Dann wäre die Paräneſe des Briefs wesentlich an diese Neophyten gerichtet, während der von der pauliniſchen Mission herrührende Kern der kleinasiatischen Christenheit dabei sozusagen unberücksichtigt bliebe; in der Tat wird dies etwa bei 2, 2 zutreffen.[1])

Immerhin ist der unwillkürliche Eindruck beim Lesen des Briefs der, daß die ganze an die ὑμεῖς gerichtete Paräneſe, wo nicht ausdrücklich einzelne Stände in der Gemeinde angesprochen werden, in der Regel an alle Adressaten gerichtet ist, wenigstens in dem Sinne, auf den es in diesem Zusammenhang ankommt, daß die Mahnung, die Sünde zu lassen, auch an ältere und älteste, gereifteste Glieder der Gemeinde mit allem Ernst und aller Schärfe ergeht (vgl. hier auch 5, 1 ff.); ja der Verfasser des Briefs wird ihr, aus dem Ton und Geist seines Schreibens zu schließen, sich selbst in heiliger Wachsamkeit und tiefer Demut unterstellt haben.

Der Widerstreit der Textgedanken, der an diesem Punkte bei Knopf wirksamer als bei Windisch verhüllt ist, ist aber z. B. 4, 3 in dem einen Ausdruck ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος und zwar unlöslich vorhanden. Das Part. Perf. dient auch nach Knopf dazu, „die vollendete und in der Gegenwart abgeschlossene Handlung zu kennzeichnen". Und doch

[1]) R. Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petr. 26, faßt den 1. Ptbf. als Zusammensetzung aus zwei Schreiben desselben Verfassers auf, einer Taufpredigt (1, 3—4, 11) und einem späteren Ermahnungsschreiben an dieselbe Gemeinde; W. Bornemann (Der 1. Ptbf. . . .) den ganzen Brief abgesehen von 1, 1 f. und 5, 12—14 als eine Ansprache an soeben Getaufte durch Silvanus ums Jahr 90.

fordert der Verfasser des Briefs, die vergangene Zeit wirklich vergangen sein zu lassen (vgl. 1, 14), eine Mahnung, die klar voraussetzt, daß nach seiner Meinung „die vergangene Zeit" eben leider noch nicht vergangen ist!

Aufs ganze gesehen ist es unmöglich, die eine oder die andere der Aussagen, daß die Gemeinde von der Sünde los ist und daß sie noch sündigt, so abzuschwächen, daß die Gegensätzlichkeit dadurch aufgehoben werden könnte. Auch Windisch erklärt, daß Entsündigungstat und Entsündigungsforderung, negative Entsündigung und positiv schaffende Neuzeugung auch im 1. Ptbf. nebeneinander hergehen (241), besser: ein untrennbares Ineinander bilden. Dieser Tatbestand wird durch die so beachtenswerte Behandlung, die Windisch ihm zuteil werden läßt, keineswegs beseitigt oder auch nur gemildert, sondern geradezu bestätigt und veranschaulicht. Versuche, die festgestellte „Inkonzinnität" der Textaussagen auf ein Minimum zurückzudrängen, müssen daran scheitern, daß der Textgedanke dabei verlassen werden muß oder der Widerspruch nur mehr oder weniger verdeckt in die Kompromißformulierung übergeht und so seiner logischen Überwindung spottet.

Um dieselbe Spannung handelt es sich bei dem Nebeneinander von *ὑπακοή* und *ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* in 1, 2; sie ist denn auch immer empfunden und in der Exegese berücksichtigt worden. Kurzerhand urteilt D. Völter: „*ῥαντισμὸς αἵματος I. X.* paßt nicht zu *ὑπακοή* als weiterer Zweck",[1]) und Ad. Harnack findet, daß „die gänzlich unerklärliche Zusammensetzung", der „künstliche und ungefüge Ausdruck . . . des Verfassers unseres Schriftstücks nicht würdig sei, der so durchsichtig und einfach schreibe".[2]) Daher denn auch die mannigfaltigen Bemühungen, die Unebenheit des Textes wegzuschaffen. Entweder wird *ὑπακοή* hier in anderem Sinne gefaßt als sonst im 1. Ptbf.; nach Knopf soll es „Glaubensgehorsam" bedeuten im Unterschied von „sittlichem Lebensgehorsam", eine der

[1]) Der 1. Ptbf. . . . 13.

[2]) Chronologie der altchristl. Literatur I 460; zitiert von Wohlenberg zur Stelle.

ganzen Denkweise des Verfassers von 1. Pt. fremde und fernliegende Unterscheidung. Oder ὑπακοή wird mit v. Soden absolut genommen, wodurch jedoch der offenbar beabsichtigte triadische Aufbau der Stelle gestört wird.[1]) Oder 1, 2 wird zu dem Bundesschluß Ex. 24 in so enge Beziehung gesetzt, daß die Reihenfolge von ὑπακοή und ῥαντισμός allein von dort herzuleiten wäre;[2]) hierzu ist dann Voraussetzung, daß beide zeitlich nicht zusammenfallen, sondern eines auf das andere folgt, und zwar die Besprengung in der angezogenen Grundstelle nicht auf wirklichen Gehorsam, sondern nur auf das Versprechen des Gehorsams hin, und davon ist im Text 1, 2 nicht die Rede.[3]) Oder man greift zu der gewiß fernliegenden, unnatürlichen Auffassung des Blutes Jesu Christi als einer persönlichen Macht, welcher gehorcht sein wolle (Wohlenberg).[4]) Während alle diese Auswege das unmittelbare Textverständnis nur beeinträchtigen, hat Bengel sich nicht gescheut, den Textgedanken ohne jede Abschwächung des logischen Anstoßes in eine Form zu fassen, welche den Widerspruch gerade voll zum Bewußtsein bringt: „obedientes illi asperguntur!“

6. In der verschiedenen, ja gegensätzlichen Beurteilung des Leidens der Gemeinde kehrt dieselbe Antithese in ihrer Position und Negation wieder. Einerseits (vgl. S. 51 ff. und 71 ff.) wird das Leiden als eine Gnade Gottes gewürdigt, welche der Gemeinde widerfährt, eine Gelegenheit zur Bewährung ihres Glaubens und ihres guten Willens, ein Gewinn und kein Schade, in ihrer Aufgabe gegenüber der Welt die Vollendung, nicht eine Hinderung ihres Wirkens, darum auch nach der passiven und aktiven Seite eine Folge der innigen Gemeinschaft mit Christus. Andererseits aber (vgl. S. 133 f.) ist dasselbe Leiden der Gemeinde, wie der inhaltliche Zusammenhang von 4, 12—19 zeigt, aufgefaßt als der Anfang des Weltgerichts, welches die Gemeinde nicht verschont, sondern gerade bei ihr anhebt. „Die Verfolgung der Gemeinde stellt auch

[1]) Vgl. schon S. 45, Anm. 1.
[2]) Z. B. B. Weiß, Petrin. Lehrbegriff 272.
[3]) Vgl. weiterhin das schon S. 45, Anm. 2 Gesagte.
[4]) Vgl. schon S. 83, Anm. 1.

Petrus zum Vollzug des göttlichen Rechts, das der Offenbarung des Christus vorangehen muß und der sündigen Welt offenbart, daß ihr Gott widersteht." Bei dieser Formulierung von Schlatter[1]) könnte es freilich den Anschein haben, als ob Gott bloß der sündigen Welt widerstünde; damit wäre dann freilich der Textgedanke abgeschwächt. Denn der Zusammenhang ist deutlich dieser: Wenn Gott schon die Gemeinde so ins Gericht führt, ihr, sofern sie sündigt, so widersteht, wie erst der Welt! Kaum wird der Gerechte gerettet! So sagt Usteri: „Jedenfalls ist der Maßstab für die Schrecklichkeit des τέλος der ἀπειθοῦντες dieser Ernst des Gerichts schon für die Gläubigen."

Die Einsicht in diese einfache und klare Gedankenverbindung hätte Ausgleichsversuche, welche den Gerichtsgedanken in seiner Beziehung auf die Gemeinde ausschalten oder einschränken wollen, verhindern müssen. Nach Hofmann ist nur von Gericht über die ungläubige und gottlose Welt die Rede, und dieses hebe damit an (genau genommen müßte dann gesagt werden: bereite sich darin vor — eine Verschiebung des Gedankens), daß Gott die ihrem Gerichte entgegenzuführende Welt an der Gemeinde Gottes tun lasse, was sie selbst für ihr Gericht reif mache. Windisch hält dem Buchstaben nach am Gerichtsgedanken auch in Anwendung auf die Gemeinde fest, entleert ihn jedoch seiner Behauptung von der reinen Sündlosigkeit der Gemeinde zulieb dem Inhalt nach so, daß er seinen Sinn völlig verliert, wenn Windisch sagt: „Gott hält über sie Gericht; es ist das Gericht über Sündlose."[2]) B. Weiß dagegen erblickt in diesem Gericht eine Sichtung der Gemeinde, eine Scheidung zwischen ihren treuen und untreuen Gliedern;[3]) in derselben Richtung geht die freilich nicht weiter ausgeführte Bemerkung von Knopf zu 4, 17: „Spreu und Weizen werden dabei gesondert." Der Anstoß am Text führt also hier zu einer Unterscheidung innerhalb der ἡμεῖς (bezw. ὑμεῖς), und zwar einer solchen, welche die übrigen Aussagen des Briefs über die

[1]) Theol. des N. T. II 194, bezw. Theol. der Apg. 59; vgl. jedoch Erl. zu 4, 17.

[2]) Taufe und Sünde 228.

[3]) So besonders Bibl. Theologie des N. T. 179.

Gemeinde beiseite setzt und damit den Widerspruch nur verschärft; man vergleiche etwa die in 1, 5 zum Ausdruck kommende Glaubenszuversicht des Verfassers im Blick auf die durch mancherlei Versuchungen betrübten ὑμεῖς! Es wird doch dabei bleiben müssen, daß der Gerichtsgedanke in seinem drohenden Ernst auch auf die Gemeinde, und zwar auf die ganze Gemeinde, nämlich als noch sündigende Gemeinde, bezogen ist. „Der Text steht zu gewaltig da!“ [1]) Unzweideutig sagt Schlatter in den „Erläuterungen“ zu 4, 17: „Das Gericht kann nicht nur die Völker treffen, nicht nur die, die jenseits der Gemeinde sind. Es geht in Gottes Regierung nicht nach Willkür und Gunst; vielmehr wendet sich Gottes Recht vollends scharf und heilig gegen die, die sein eigen sind. Er erlaubt seinem Haus nichts Böses und macht es nicht straflos, als ob das Böse ihm nur an den andern zuwider wäre. Darum trifft die Not, die dem Ende vorangeht, auch die Christenheit.“

7. Ein eigenartiges Verhältnis gleichzeitiger Einheit und Unterscheidung besteht im Text des 1. Ptbfs. zwischen Israel und Gemeinde (vgl. S. 136ff.), und auch hier ist logische Glättung versucht worden. Einmal durch die starke Betonung der Annahme judenchristlicher Adressaten des 1. Ptbfs. in den Darstellungen von B. Weiß und Kühl, welche im gläubig gewordenen Israel die „eigentliche Substanz“ der Gemeinde sehen; „die christliche Gemeinde ... ist das auserwählte Geschlecht, welches aus gläubigen Israeliten besteht“.[2]) Dabei kommt jedoch ein im Text vorhandener Gesichtspunkt nicht gebührend zur Geltung, nämlich das ausschließliche Bedingtsein der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde durch den Glauben an Christus (vgl. S. 40f.), das entsprechende Gegenstück zum Fall und zur Verwerfung des offiziellen, den Glauben verweigernden Israel, so daß die Gemeinde ebenso wie die Fortsetzung auch den Ersatz für das im Urteil Gottes gerichtete Israel bedeutet: „Nicht Israel, sondern die im Namen Jesu Vereinten sind die

[1]) Wohlenberg 141, Anm. 40, in der Auseinandersetzung mit der Auslegung Hofmanns.

[2]) Weiß, Bibl. Theol. des N. T. 151.

Gemeinde." [1]) Umgekehrt ist von Windisch der Standpunkt des 1. Ptbfs. als rein heidenchristlicher dargestellt worden, als wären „die religiösen Ansprüche und Einrichtungen" Israels „dermaßen stark abgelehnt . . ., wie es selbst Paulus nicht gewagt hat." „Durch die Übertragung der Ehrentitel Israels . . . auf die Christengemeinde wird die Ausschließung der Juden vom Heil besiegelt . . . Das neue Volk ist heidenchristlich . . ., sonst wäre ja an die Bekehrung der Christus wegen verworfenen Judenchristen zu denken, was unsinnig ist. Die ganze Stelle polemisiert gegen das Judentum." [2]) Ähnlich meint Pfleiderer [3]) im 1. Ptbf. eine sich von der Sympathie des Paulus für sein Volk entfernende Fortentwicklung des Paulinismus feststellen zu können. Hier wird aber die Einheit und Gemeinsamkeit im Verhältnis von Gemeinde und Israel, welche im Text stark zum Ausdruck kommt, übersehen. Auch hier läßt sich eben der Widerstreit der Gedankenreihen, einer vom Standpunkt der Gemeinde aus Israel positiv wertenden und einer negativ urteilenden, nicht ohne Vergewaltigung des Textes verleugnen. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht die Auslegung von *διασπορά* 1, 2 bei Usteri, indem er bei der Annahme als der wahrscheinlichsten stehen bleibt, „es flössen also zwei im letzten Grunde sich ausschließende Betrachtungsweisen, die jüdische und die christliche, mit einer gewissen Unklarheit ineinander." Deutlicher sagt eine Anmerkung zu 2, 9 in Becks „Erklärung" über die Denkweise des 1. Ptbfs.: „Dadurch wird einerseits die gegensätzliche Trennung vom Alten und Neuen Testament abgewehrt, aber auch andererseits die Identifikation vom Alten und Neuen Testament überall ausgeschlossen." Auf jeden Fall ist beachtenswert, daß die verschiedenen Gesichtspunkte, welche der Text zur Anwendung bringt (vgl. 1. Teil, VII 1, 2 und 3), in dem Abschnitt 2, 4—10 völlig ineinander verschlungen sind.

8. Was die Zukunftserwartung des 1. Ptbfs. betrifft, (vgl. S. 146ff.), so ist einerseits dem kommenden Christus das

[1]) Schlatter, Erläuterungen, zu 2, 6—9.
[2]) Komm. zu 2, 9 f. Vgl. dagegen schon S. 143 f.
[3]) Paulinismus 418.

entscheidende Gericht über Lebende und Tote zugeschrieben, ein Gericht über alle, auch über die Gemeinde; insofern werden Gemeinde und Welt einander nachdrücklich gleichgestellt (vgl. 4, 17[b]. 18). Aus dem Gericht geht jedoch durch die Verschiedenheit des Ausgangs, Rettung oder Verderben, die absolute, endgültige Scheidung zwischen Gemeinde und Welt hervor.

Andererseits bedeutet das Kommen des Christus eine Gnadenerweisung, und zwar nicht ausschließlich für die Gemeinde, sondern Gnade für alle, wenigstens ihrer Tendenz nach und insofern, als der 1. Ptbf. ihrer Leben schaffenden Wirkung keine *κατὰ ἀνθρώπους* bestimmbare Grenze setzt. 4, 6, durch den Zusammenhang mit dem Wort vom zukünftigen Gericht und seiner alle Menschen umfassenden Wirkung (4, 5) eng verbunden, eröffnet einen Ausblick, dessen letztes Ziel, wenn auch nur durch Gericht hindurch erreichbar, folgerichtig sein müßte: die ganze Menschheit durch Gottes schöpferisch belebende Geistesmacht ewig verherrlichte Gemeinde.

Im umgekehrten Verhältnis zu den Versuchen, den Gerichtsgedanken in bezug auf die Gemeinde abzuschwächen, stehen hier die Bemühungen, den andeutungsweise universalen Horizont der zukünftigen Gnadenerweisung zu verengern. So bemerkt Knopf zu 4, 6: Es „ist selbstverständlich, daß nicht alle Toten zum neuen Leben im Geiste kommen, sondern nur ein Teil von ihnen, die gläubig werdenden. Diese Einschränkung muß gemacht werden, obwohl *νεκροῖς* im ersten Teile des Verses ganz allgemein, generisch zu deuten ist, und obwohl streng logisch und grammatisch gefaßt, die *νεκροί* in der gleichen allerweitesten Ausdehnung Subjekt zu *κριθῶσι* und zu *ζῶσι* sind. So bleibt auch hier wieder eine Schwierigkeit der Fassung bestehen." Auf jeden Fall dürfte feststehen, daß *νεκροῖς* 4, 6 in seiner allgemeinen Fassung über das in 3, 19 Gesagte hinausgeht; ferner wird es nicht, unnatürlicherweise, von jetzt Toten gemeint sein, denen, als sie noch lebten, das Evangelium verkündigt worden wäre (vgl. S. 149). Man wird dem Text am besten gerecht werden, wenn man seinen Sinn „streng logisch und grammatisch gefaßt" nimmt; ohne zu übersehen, daß er die Grenze des göttlichen Gnadenwirkens unbestimmbar

fließend läßt, wird man dabei doch jener „Schwierigkeit" nicht entgehen, welche der Widerstreit der Textaussagen darbietet. Logisch glatt wäre freilich bloß diejenige Auffassung, welche nur Gnade für die gläubige Gemeinde, nur Gericht für die ungläubige Welt erwarten würde. In dieser letzten Richtung geht auch Luthers Verständnis von 3, 19 als einer durch Christus ergangenen furchtbaren Gerichtsankündigung. Calvin zieht freilich zur Erklärung von 3, 19 den Hinweis auf „die lebendigmachende Kraft des Geistes Christi" nach 4, 6 bei, kann sich aber ein wirkliches Angebot göttlicher Gnade an Ungläubige nach deren Tode ebensowenig denken, bezieht νεκροῖς auf gestorbene Fromme, deren Sterben „keinen Verlust für ihr Heil bedeutet" und sucht der Annahme einer Heilspredigt an „vorzeiten Ungläubige" durch folgende willkürliche, aber gerade deshalb sprechende Textbehandlung zu entrinnen: „Videndum tamen, quorsum hoc spectet, quod incredulos tantum nominat. Videtur enim dicere, Christum in spiritu apparuisse iis, qui olim fuerant increduli. Atqui ego aliter distinguo; tunc quoque permixtos fuisse incredulis puros Dei cultores, imo eorum multitudine fere opertos. Discrepat (fateor) ab hoc sensu Graeca syntaxis; debuerat enim Petrus, si hoc vellet, genitivum absolutum ponere. Sed quia apostolis novum non est liberius casum unum ponere alterius loco, et videmus Petrum hic confuse multas res simul coacervare, nec vero aliter aptus sensus elici poterat: non dubitavi ita resolvere orationem implicitam, quo intelligerent lectores, alios vocari incredulos, quam quibus praedicatum fuisse evangelium dixit. Eine freilich mehr die „Berufung" in einem bestimmten Falle betreffende Erklärung, welche aber doch mit der Orientierung der Zukunftserwartung in engem sachlichem Zusammenhange steht.

Nach dem Wortlaut einer Bemerkung von B. Weiß würde die Wiederkunft Christi nicht einmal für die Gemeinde eine Gnadenerweisung bedeuten; denn er läßt als Beweisgrund, daß 1, 13^{b} sich nicht auf die Zukunft beziehen könne, die Erwägung dienen, „daß überhaupt die Wiederkunft Christi nach allgemein biblischer Anschauung nicht noch einmal eine Offenbarung der

Gnade, sondern eine Offenbarung des gerechten Gerichtes ist", ein Standpunkt, den seine Exegese selbstverständlich nicht innehält; schon im selben Zusammenhang [1]) nennt er ja als Gegenstand der Hoffnung, zu welcher 1, 13 ermahnt wird, „die noch zu erwartende Heilsvollendung", die doch auch als Werk der Gnade Gottes betrachtet sein muß.

Im Blick auf die gegebenen Beispiele wird als einleuchtendes Ergebnis dieses Teils der Untersuchung festgelegt werden dürfen, daß der Versuch, die logisch gegensätzlichen Textgedanken vermittelnd auszugleichen, dem Texte selber in keiner Weise gerecht wird, also ein zwar wohlbegreifliches, aber vergebliches Unternehmen darstellt, das vorliegende Problem im Grunde nicht zu lösen, sondern zu verdecken. Gerade die Bemühungen, dem Widerstreit der Gedanken zu entgehen, müssen durch ihre Erfolglosigkeit seine unentrinnbare Tatsächlichkeit erweisen und zum Bewußtsein bringen helfen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als sich mit ihm als einem hartnäckigen Tatbestand auseinander zu setzen.

2. Der Versuch mechanischer Trennung.

Zweifellos kann dies gewaltsam geschehen, durch mechanische Trennung von Sätzen und Ausdrücken des Textes. Vielen Schwierigkeiten entgeht man ohne weiteres, wenn man mit D. Völter [2]) auf Grund scharfer Beobachtung von Widersprüchen eine unter die Autorität des Petrusnamens gestellte, im Gegensatz zur paulinischen Heilslehre stehende, ursprüngliche Schrift und eine spätere Überarbeitung unterscheidet, welche im Sinne eines Paulinismus von sekundärer Art die Heilsbedeutung der Person, des Todes und der Auferstehung Christi durch den ganzen Brief hin zur Geltung bringen wolle. Man kann auf diesem Wege auch weitergehen und nicht bloß z. B. 1, 18ff. von den vorangehenden Sätzen, 4, 13—16 von den umgebenden Versen [3]) trennen oder in 1, 2 *καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ*

[1]) Vgl. für beides Petrin. Lehrbegriff 36, inkl. Anm. 1.

[2]) Der 1. Ptbf., s. Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums 1906.

[3]) So Völter neuerdings Z. f. NTW. IX 74—77 gegenüber früherer Streichung des ganzen Abschnitts 4, 12—19; vgl. Windisch, Komm. zu 4, 19.

Χριστοῦ mit *εἰς ὑπακοήν* unverträglich finden; man könnte mit ähnlichem Begründungsverfahren auch *εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν* in 2, 8, oder in 1, 5 *διὰ πίστεως* zugunsten von *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους* oder umgekehrt streichen usw. Mit dem Ausdruck *ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος* 4, 3 ist freilich nicht so leicht fertig zu werden (vgl. S. 174 f.)! Je folgerichtiger man in dieser Weise vorgeht, um so bedenklicher muß dieser vermeintliche Ausweg erscheinen. Denn eine solche Lösung muß sich nicht allein über alle Tradition in bezug auf Textgestalt und Verfasserschaft in einem schwerlich zu rechtfertigenden Grade hinwegsetzen, sondern sie ist auch in der Gefahr, lebendige organische Zusammenhänge zu übersehen und um der logischen Bereinigung willen zu zerstören. Es ist daher empfehlenswert, ein Verfahren, welches auf die inhaltliche Einheitlichkeit des Textes verzichtet, nur dann in Anwendung zu bringen, wenn der Versuch, eine allumfassende Einheit der Textaussagen zu finden, gänzlich aussichtslos erscheint. Auf jeden Fall soll im folgenden noch ein solcher Versuch unternommen werden. Vielleicht ist die Gedankenwelt des 1. Ptbfs. doch einheitlicher, als sie zunächst erscheint, trotz ihrer Antithesen oder gar in denselben.

III. Der Versuch, im 1. Ptbf. eine Grundanschauung zu finden, welche die organische Einheit der gegensätzlichen Textgedanken darstellen würde.

1. Allgemeines zur Methode.

Die Möglichkeit, welcher sich die Untersuchung nunmehr zuwendet, kann selbstverständlich zunächst nur im Sinne einer Hilfshypothese in Betracht kommen. Wenn sie zu einem positiven Ziele führt, so wird sich dies darin zeigen und dadurch bewähren müssen, daß sich in der aufzuspürenden Grundanschauung wirklich alle Textgedanken ohne Zwang zusammenfassen lassen, alles seine Berücksichtigung findet und nichts vernachlässigt oder abgeschwächt werden muß. Eine solche Lösung wird um so mehr Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen können, je einfacher und klarer sie ist, je näher dem Verständnis irgend eines Lesers, auch des kleinasiatischen Sklaven, unter den Voraussetzungen, unter denen die ὑμεῖς im 1. Ptbf. überhaupt stehen und angesprochen werden.

Einer intellektualisierenden Orientierung der ganzen Frage wäre schon der Gesamteindruck, den man vom 1. Ptbf. immer wieder gewinnt, ungünstig. Mit Ausnahme der Tübinger Tendenzkritik, nach welcher der 1. Ptbf. (laut 5, 12) die volle Einmütigkeit der Apostel Petrus und Paulus bezeugen sollte, und zwar im Interesse nachapostolischer Unionspolitik, haben wohl alle Beurteiler der Eigenart des Briefes seinen schlicht praktischen Charakter erkannt und hervorgehoben.[1])

[1]) Vgl. z. B. Jülicher, Einleitung in das N. T. 161 f.: „Dahin zielt jedes Wort im Brief, die Leser zu ermutigen und zu befestigen gegenüber

Damit stimmt völlig überein, daß die Antithesen seiner Aussagen durchaus nicht als der bewußte Ausdruck theoretischer Probleme oder „Antinomien" erscheinen, mit welchen der Verfasser oder etwa gar die Adressaten zu ringen hätten; es müßte sich sonst irgendwie entsprechende Reflexion, ein Bedürfnis nach theoretischer Auseinandersetzung mit solchen Problemen zeigen. Man wird sich daher unter der gesuchten Grundanschauung von vornherein kein bewußt ausgeklügeltes, theologisches Gedankensystem vorzustellen haben.

Der 1. Ptbf. leidet aber auch nicht an Unbestimmtheit des Ausdrucks und Verschwommenheit des Gedankens. Sein Verfasser tritt mit energischen Willensäußerungen an die Leser heran, und er weiß, was er sagt und will. Hinter seinem Anfassen der praktischen Fragen, wie sie sich aus der Lage und inneren Verfassung der Christen in Kleinasien ergeben, steht klares, grundsätzliches Denken, welches den Anschein erweckt,

---

von Verfolgung und Leiden . . . ‚Petrus' hat weder einen kirchenpolitischen, noch einen dogmatisch-polemischen — Häresien werden nirgends erwähnt — sondern ausschließlich einen praktischen Zweck im Auge gehabt. Er verzichtet absolut darauf, auch nur durch theologisch dogmatisierende Subkonstruktionen . . . seine praktischen Tendenzen zu unterstützen . . .; er bleibt ein Meisterstück erbaulicher Rede, die sich weder ins Gelehrte noch ins Triviale verirrt." — „Der eigentliche Zweck des Briefes ist ein rein praktischer" (Sieffert, PRE[3] XV 207[32], mit Berufung auf de Wette, Brückner, Grimm); ebenso spricht Wohlenberg (Komm. XXI) von einem „durch und durch praktisch gearteten Schreiben"; Bornemann (a. a. O. 161) vom „schlichten, praktischen, auf die Hauptsachen gerichteten Sinn" des Verfassers, und sogar F. Chr. Baur erwähnt „die praktische Tendenz dieses Lehrbegriffs" (Neutest. Theol. 297). — Schlatter (Einl. 508) empfindet am 1. Ptbf. u. a. eine „männliche Ruhe, die auf die tägliche Pflicht und die tüchtige Arbeit bedacht ist. Kommt man vom Gedankenreichtum der großen paulinischen Briefe . . . her, so macht der Brief des Petrus allerdings einen schlichten Eindruck." — v. Soden: „Es ist deutlich, daß es sich für den Verfasser nicht um irgendwelche religiöse Lehren handelt. Sein Brief ist ein Ermunterungsschreiben, ein Zuspruch" (Urchristl. Literaturgesch. 140). Scharfe sieht im Verfasser des 1. Ptbfs. „eine praktisch gerichtete Natur, der lebendige Anschauung allezeit über Begriffe geht" (Petrin. Strömung 22). Monnier 254: Il n'y a presque pas de verset où l'on n'ait l'occasion de constater combien le but moral, le caractère pratique prédominent."

auf einem ganz bestimmten, kräftig zur Geltung gebrachten Standpunkt zu stehen.[1])

Auf Grund dieser allgemeinen Beobachtungen läßt sich in bezug auf die in Frage stehende Grundanschauung in der Gedankenwelt des 1. Ptbfs. vermuten, daß eine solche theoretisch weder begründet, noch ausgeführt, sondern mehr vorausgesetzt zu denken ist,[2]) nicht einmal notwendigerweise im Brief sichtlich entwickelt und formelhaft ausgesprochen. Sie kann einfach den Standpunkt bedeuten, den der Verfasser einnimmt, von dem seine Gedanken ausgehen, ohne daß ihm dies immer vollbewußt zu sein braucht, den er aber aus einer inneren Notwendigkeit heraus in seinem Wort faktisch betätigen würde. Es wird sich darum handeln, die innere Logik seiner Aussagen zu entdecken, welche seinen Mahn- und Trostworten die unbedingt überführende Macht der Wahrheit verleihen mußte, wenn die ὑμεῖς die inneren Voraussetzungen des Briefschreibers teilten.

Um dieser inneren Logik näherzukommen, wird es ratsam sein, die Antithesen im 1. Ptbf., welche sich nicht ausgleichen ließen, sondern in ihrer Gegensätzlichkeit stehen geblieben sind, einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Es werden dabei auch solche zu berücksichtigen sein, welche bei Behandlung der Ausgleichsversuche (II) noch keine Erwähnung gefunden haben, die sich z. B. in der Organisation der Ekklesia, in der die Gemeinde kennzeichnenden Stimmung, im Verhältnis von Gegenwart und Zukunft finden. Bei dieser Untersuchung muß eine Frage von entscheidender Bedeutung sein, ob nämlich diese Antithesen vom Verfasser des Briefes als solche, d. h. als „Spannungen“ [3]) empfunden worden sind, oder ob dies nicht

---

[1]) Monnier: Il ne peut être question, à vrai dire, d'une Théologie au sens propre, d'un „Petrin. Lehrbegriff“ . . . Ce ne sont pas moins des notions très pures, très liées, formant une sorte de système ayant une physiognomie propre, mais présenté sous forme oratoire, non comme un traité dogmatique.“

[2]) Vgl. H. v. Sodens analoge Bemerkung: „die Grundanschauungen, die mehr vorausgesetzt als ausgeführt sind . . .“

[3]) Vgl. den Gebrauch des Ausdrucks bei Harnack in seinen Ausführungen über die Organisation der Gemeinde (S. 119).

der Fall ist. Der Widerstreit mancher Aussagen mag ihm keineswegs bewußt oder von irgend welcher praktischen Bedeutung für ihn gewesen sein. Es würde sich dies darin zeigen, daß er sie gänzlich ignoriert, keine Rücksicht auf sie nimmt, keinen theoretischen Ausgleich versucht, auch keine praktische Lösung in Aussicht nimmt, sondern in bezug auf sie sozusagen naiv und unreflektiert verfährt. In anderen Fällen mag der logische Widerstreit der Ausdruck einer wirklichen Spannung sein, gleichviel wie weit sich gedankliche Reflexion darüber beobachten läßt. Eine als solche empfundene Spannung würde dem Verfasser des Briefes peinlich sein; sie würde darin offenbar werden, daß er ihre Aufhebung ersehnt und anstrebt; ihr Vorhandensein müßte also wohl in seiner Paräneſe und seiner Hoffnung an den Tag treten.

Läßt sich nun ein derartiger Unterschied zwischen Textantithesen, welche für den Verfasser von 1. Pt. faktisch bedeutungslos, und anderen, welche von wirklicher Bedeutung für sein Denken sind, feststellen, und läßt sich zugleich nachweisen, wie dieser Tatbestand im einen wie im anderen Fall letztlich begründet ist, so muß gerade diese Untersuchung zur Aufdeckung der dem Text zugrunde liegenden Gesamtanschauung des Briefverfassers führen, wenn er eine solche hatte und vertrat.

Wir wenden uns zunächst denjenigen Antithesen zu, bei welchen sich kein Anzeichen finden läßt, daß sie vom Verfasser des 1. Ptbfs. als solche, d. h. als Spannungen empfunden worden sind.

2. Formale, vom Verfasser des Briefs nicht als „Spannung" empfundene Antithesen.

1. Im normalen Verhältnis der Gemeinde und des einzelnen Christen zueinander.

Hier besteht folgende Antithese (vgl. schon S. 159f.): einerseits geht die Gemeinde aus Erlebnis und Willen der einzelnen hervor; andererseits verdankt der einzelne sein Heil und seinen Beruf, Gott zu dienen, der Gemeinde und ist überhaupt nur durch seine Zugehörigkeit zur Gemeinde Christ. Trotzdem weiß

der Verfasser des 1. Ptbfs. nichts von einer mit diesem Verhältnis notwendig gesetzten Spannung. Einige Beispiele mögen dies erläutern. Die göttliche Auswahl hat ebenso den einzelnen Christen, wie eine Ortsgemeinde und die Gemeinde überhaupt zum Gegenstand (vgl. S. 24ff.). Eine zeitliche oder logische Priorität des einen oder andern läßt sich dem Text nicht entnehmen (gegen B. Weiß u. a., vgl. S. 166 f.). Die Gemeinde besteht aus den *ἐκλεκτοί* (1, 1), und als zugehörig zum *γένος ἐκλεκτόν* (2, 9) ist der einzelne erwählt. Analog ist mit dem neuen Leben des Christen (vgl. S. 27f.), das ihn erst zur lebendigen Persönlichkeit macht, auch seine Zugehörigkeit zur Gemeinde unmittelbar gegeben. Mit dem Dasein von Wiedergeborenen ist auch die Bruderschaft da, kraft des gemeinsamen Ursprungs der *ἀναγεγεννημένοι* (1, 3. 22f.), und andere als solche gehören ihr offenbar gar nicht an (vgl. gegen Schott S. 28). Nun möchte hier auf den ersten Eindruck hin das individuelle Leben als das primäre erscheinen, sofern man sich von der Vorstellung des Wachstums einer Familie leiten läßt. Aber diese Betrachtungsweise ist durch 1, 3 ausgeschlossen, indem hier streng genommen die Gleichzeitigkeit der Wiedergeburt aller ausgesagt ist. Beim Besitz des Geistes zeigt sich dasselbe Verhältnis (vgl. S. 28ff.). *Ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* sind die einzelnen geworden, was sie nach Gottes ewigem Willen sind (1, 2), und Charismatiker sind sie alle (4, 10), somit Geistträger. Entsprechend ist die Gemeinde als Gesamtheit ein *οἶκος πνευματικός* (2, 5), der vom Geist durchwaltete Gottesbau in dieser Welt. Von Gottes Geist geheiligte, begnadete und getriebene Menschen und die Gemeinde sind eins und dasselbe. Erscheint in der Betrachtung der Gemeinde als Gottes Volk, Priesterschaft, Haus und Herde (vgl. S. 35ff.) die Ekklesia Gottes als ein vom einzelnen unabhängiges Ganze, so daß der einzelne Christ das, was er als solcher ist und hat, seiner Zugehörigkeit zu ihr verdankt, so ist doch das Gleichgewicht beider Seiten dadurch hergestellt, daß der volle Nachdruck in 2, 4—9 auf die Bedingung dieser Zugehörigkeit fällt, die bewußt persönliche Entscheidung des Glaubens für Christus, ohne welche, wie das abschreckende Verhalten Israels zeigt, es gar kein

Gottesvolk gäbe, gerade so wie keinen Gottesbau ohne Hinzutreten einzelner zum Grundstein (2, 4f.) und keine Herde Gottes ohne Umkehr der verirrten Schafe zum Hirten (2, 25). Mit der individuellen Erfahrung des göttlichen Erbarmens ist zugleich auch die Erlösung aus der Isoliertheit zur Gemeinschaft gegeben (2, 10). Unter dem Gesichtspunkt der Bruderliebe (vgl. S. 62ff.), welche den einzelnen durch ihre Wiedergeburt als etwas Natürliches, Selbstverständliches eingepflanzt ist (1, 22f.) und als wirklich vorhanden und wirksam gilt (vgl. S. 80f.), ist die Gemeinde charakterisiert durch die Willensgemeinschaft aller mit allen; denn alle lieben, und alle werden geliebt. Was einerseits Forderung ist, ist auch Tatsache; so besteht normalerweise zwischen dem einzelnen und der Gemeinde vollkommene Solidarität. Eine Priorität (1. Joh. 4, 19!) der Liebe auf der einen oder der andern Seite kommt nicht in Frage; denn die allseitig vorhandene *φιλαδελφία* ist dem einzelnen mit der Gemeinde und die *ἀδελφότης* mit jedem *ἀδελφός* gegeben. Dieselbe Solidarität ist auch in der gemeinsamen Verpflichtung der Gemeinde zum Dienst an der Welt (vgl. S. 67) und in ihrem Leiden (5, 9) vorausgesetzt. Instruktiv ist weiter die Gedankenverbindung, daß die ethische Läuterung der eigenen Seele wahre Bruderliebe ermöglicht und sich im Ablegen aller Bosheit, Liebelosigkeit und Unwahrhaftigkeit betätigt, d. h. aller Störungen und Hemmungen der Gemeinschaft (1, 22; 2, 1; vgl. S. 62f.). Die sittliche Vollendung der einzelnen und der Bruderschaft fallen also zusammen. Ganz entsprechend bringt die kommende Herrlichkeitsoffenbarung Christi dem einzelnen persönliche Rettung, Rechtfertigung und Erhöhung, eine Vollendung über den irdischen Daseinsstand *ἐν σαρκί* hinaus (vgl. 150ff.), damit aber auch zugleich die Offenbarung der Gemeinde in ihrer Einheit, im Unterschied von ihrer gegenwärtig gedrückten Lage in der Fremde und Zerstreuung (vgl. S. 153f.). Aus diesen Beispielen ergibt sich: Einerseits ist durch all das, was den einzelnen zum Christen macht, von der grundlegenden Entscheidung für Gott bis zur Vollendung in der Herrlichkeit, sein individuelles Sein, seine „Persönlichkeit" mit ihrer Eigentümlichkeit nicht etwa niedergedrückt oder gar ver-

nichtet, sondern erst eigentlich zum Leben gebracht, zur Existenzberechtigung vor Gott, zur Kraft eigenen Wesens, Willens und Handelns, erlöst vom Bann des Herkommens und der Umgebung (1, 18; 4, 1—4), ja zur ethischen Ausreife und metaphysischen Verewigung bestimmt. Andererseits ist das Ziel und Werk Gottes die Gemeinde, geradezu im Sinne eines einheitlichen Ganzen, das seinem Charakter und Bestande nach vom einzelnen und der konkreten Eigenart aller einzelnen unabhängig, eine „überindividuelle" Größe ist (vgl. S. 39f.). Vor ihrer inneren Einheitlichkeit und Einheit sind alle natürlich-geschichtlichen, zeitlichen und örtlichen Unterschiede wie wesenlos außer Kraft gesetzt, ebenso wie alle quantitativen Maßstäbe hinfällig sind. Das entscheidende Erleben, Wollen und Streben ist bei allen und in allen dasselbe; ja es muß sich, sofern ihm die Normgemäßheit fehlt (in diesem Fall durch Sünde in der Gemeinde vgl. Abschnitt 3, 3), noch zur restlosen Einheit und Selbigkeit vollenden. Beide Seiten aber erscheinen im völligen Gleichgewicht zueinander stehend. Die Gemeinde existiert nur in den einzelnen, welche sie bilden, und ist doch von allem Konkreten wesentlich unabhängig. Und der einzelne in seiner Individualität bedeutet als solcher nichts und doch auch wieder einen unentbehrlichen, das Ganze bereichernden und vervollständigenden Bestandteil, einen lebendigen Stein im Gottesbau. Hier kann keine „Spannung", nicht einmal irgend eine Priorität des einen vor dem andern festgestellt werden. So sonderbar es erscheinen mag: der neue Mensch und die neue Gemeinschaft, der Christ und das Gottesvolk sind grundsätzlich betrachtet in- und miteinander da.

Ist diese Beobachtung des Textstandpunktes richtig, so nötigt sie zu der Frage, worin denn die Einheit beider Seiten liege. Was ins Gleichgewicht bringt, muß beiderseits vorhanden und entscheidend, aber auch wieder wie ein Drittes von beiden zu abstrahieren sein. Die Frage ist also, was den Christen zum Christen und zugleich die Gemeinde zur Gemeinde macht. Es ist, um nur das wesentliche zu nennen, das schöpferische Tun Gottes an beiden, der Geist in beiden, der Glaube, das Hoffen, die Liebe, oder, um das Letzte, konstituierend Grund-

legende zu treffen, das die Erhebung des Textbefundes schon in allen Beziehungen und deutlich als solches herausgestellt hat, das Verhältnis zum Christus. Die Verbundenheit des Glaubens mit ihm, die Einheit des Geistes und Willens mit ihm macht den Christen und die Gemeinde und das Einheits- und Gleichgewichtsverhältnis beider aus. Daß dieses im Christus selbst seinen einzigen und zureichenden Grund hat, muß sich im folgenden, insbesondere in der Untersuchung des Verhältnisses von Gemeinde und Christus zueinander, durchgehend darstellen und erhärten lassen, wenn mit dem Behaupteten an einem Punkte die Grundanschauung des 1. Ptbf. berührt worden ist.

2. In der Organisation der Gemeinde.

Hier kann auf die Untersuchung und Darstellung des Textbefundes zurückgegriffen werden (S. 105—129); denn dort ist bereits die Auseinandersetzung mit Ad. Harnacks These vom Vorhandensein von Anfang an gegebener, sozusagen unentrinnbarer „Spannungen", des steten Widerstreits von Zentralorganisation und Lokalorganisation, überhaupt Ganzem und Teil, von Geist und Amt, von Laien und Klerus, bezw. Demokratie und Aristokratie (Monarchie) erfolgt. In der Hauptsache handelt es sich hier um dasselbe Verhältnis wie zwischen Gemeinde und einzelnem, nur in größerem Ausmaß oder bestimmtem Fall. Das Ergebnis war folgendes:

a) Was das Verhältnis von Gesamt- und Ortsgemeinde (vgl. S. 105 ff.) betrifft, zeigt sich im Text des 1. Ptbfs. nicht die geringste Spannung, besteht doch zwischen beiden gar kein inhaltlicher Unterschied, ja nicht einmal die Möglichkeit, sie vorstellungsmäßig, räumlich oder begrifflich, zu sondern. Auch in seiner praktischen Stellungnahme ignoriert der Verfasser des Briefs den Unterschied zweier Organisationen gänzlich (S. 120). Und die Presbyter, welche Ortsgemeinden leiten, sind im Grunde nicht als Beamte einer lokalen Organisation gedacht, sondern ihre Funktion ist eine „kirchliche". Sie weiden „die Herde Gottes", die eine in allen Ortsgemeinden vorhandene, aber nirgends exklusiv abgeteilte, überall mit sich identische Gottesgemeinde. Diese eigenartige Betrachtungsweise hat offenbar zur tragenden Voraussetzung, daß auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs.

die Ekklesia ihren wesentlichen Bestand in nichts konkret Räumlichem oder menschlich Rechtlichem hat, was Ganzes und Teil schiede, sondern nur in ihrem unsichtbaren Daseinsgrunde, in ihrem Verhältnis zu Christus, bezw. in Christus selbst.

b) Auch zwischen Amt und Gemeinde besteht auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs. normalerweise keine Spannung, dagegen vollkommene Solidarität. Denn das Amt ist als Dienst aufgefaßt, so daß die Gemeinde dadurch nicht entmündigt und entwürdigt, sondern versorgt und gestärkt wird. Wie dieser Dienst, so ist auch die Unterordnung der Gemeinde unter ihre Leiter eine Sache der Freiwilligkeit. Nach beiden Seiten hin wird nur an das Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor Gott appelliert. Eine Rechtsordnung, welche Vollmachten und Pflichten abgrenzt und Schutzmaßnahmen vorsieht, wird nicht sichtbar, nicht einmal ein Bedürfnis danach. Mit einem notwendigen Gegeneinander zu rechnen wäre ja auch sinnlos, sofern die Amtsträger das, was sie sind, als Glieder der Gemeinde Gottes sind, und diese als solche, kraft ihrer Verbindung mit Jesus Christus, ihren Vollwert hat und kultfähig ist, so daß ein Unterschied von Klerus und Laien gar nicht besteht.

c) Die ganze Frage klärt sich aber nur durch die Beobachtung des Verhältnisses von „Geist" und „Recht" in der Organisation der Gemeinde auf dem Standpunkt des Briefs, und hier zeigt sich die ausschließlich sittlich-religiöse Orientierung in ihrer ganzen Konsequenz (vgl. S. 121 ff.). Vom Antagonismus eines formlosen, organisationsfeindlichen, alle Schranken überspringenden Enthusiasmus und der rechtlichen Verfassung eines exklusiv geschlossenen, örtlichen Gemeindeverbandes ist keine Rede. Auf dem höheren Niveau der charismatischen Organisation, auf welche 4, 10 f. in klassischer Fassung hinweist, ist dieser Widerstreit gar nicht in Kraft; denn Geist ist hier nicht „Geist" und Recht nicht „Recht"! Hier sind alle, nur nach Maßgabe des empfangenen Charisma, geistbegabt, zum Dienst verpflichtet und zur Anerkennung von *χάρισμα* und *διακονία* jedes anderen bereit, alle gebunden und alle frei. In diese Betrachtungsweise hat sich auch 5, 1 ff. einschließen lassen.

Freilich scheint die gleichzeitige Autorität und Freiheit aller ohne rechtliche Kompetenzbegrenzung undurchführbar zu sein und an die Stelle einer wirklichen Organisation das Chaos eines pneumatischen Anarchismus zu setzen. Die verschiedenen Gewalten, die Autorität des Apostels, die Presbyter in den einzelnen Gemeinden, die „Aristokratie" der Geistbegabten und die pneumatische „Demokratie" der Ekklesia, scheinen, in ihrem Spielraum unbeschränkt, tatsächlich in notwendigem Widerstreit aufeinanderstoßen zu müssen. Und doch setzt der Verzicht auf rechtliche Eindämmung die wesentliche Harmonie der Gewalten voraus. Die Lösung liegt (vgl. schon S. 127—129) in der den Standpunkt des 1. Ptbfs. kennzeichnenden Voraussetzung, daß alle Vollmacht und Dienstbetätigung als einheitliche Auswirkung einer einzigen Autorität und Kraft aufgefaßt sind, unter deren Herrschaft die Gemeinde wirklich steht, d. h. daß alle Betätigung der Gemeinde mit Einschluß leitender Funktionen, der Beauftragung der Vertrauensleute und der Übernahme von „Ämtern" *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (4, 11) geschieht. Mit dieser Christokratie als in der Gemeinde verwirklicht rechnet der Verfasser des 1. Ptbfs.; darum sind ihm selbstverständliche „Spannungen" in der Organisation der Gemeinde als solche unbewußt.

3. Im Verhältnis zwischen Gott und dem Wort, Geist und Kanon.

a) Zwischen der unmittelbaren Wirkung Gottes durch Christus und derjenigen Wirkung, welche die Wortverkündigung der Gemeinde ausübt, macht der Verfasser von 1. Pt. keine Unterscheidung, sofern beide, sowohl das Handeln Gottes durch die Auferstehung Jesu Christi wie das verkündigte Gotteswort, die Wiedergeburt der zur Gemeinde Gehörigen bewirkt haben; ein Widerspruch (vgl. S. 167) ist auch nur für formal logische Betrachtung vorhanden. Auf dem Standpunkt des Briefes gehören Gott, der Inhalt des Wortes und das Wort selbst unlösbar zusammen. Die Verkündigung des Evangeliums ist ja der Ruf Gottes selber (vgl. S. 18 f.), der wesentliche Inhalt des Wortes die Heilstaten Gottes, die Leiden und Verherrlichungen Christi. Ebenso ist auch umgekehrt die Stellung-

nahme der Menschen zum verkündigten Evangelium eine solche für oder gegen Gott, bezw. für oder gegen den im Wort verkündigten und wirksamen Christus (vgl. S. 20f.). Durchaus analog ist die Anschauung, daß die Hörer des Christen, welcher dem ihm verliehenen Charisma getreu redet, *λόγια θεοῦ* vernehmen (vgl. S. 31ff.) und in der zu ihrem inneren Wachstum nötigen Nahrung des Worts die Güte „des Herrn", d. i. Christi, zu schmecken bekommen (vgl. S. 56f.).

Was schon im Begriff des *χάρισμα* liegt, wird 1, 12 ausdrücklich gesagt: die Evangeliumsverkündigung geschieht *ἐν πνεύματι*, in der Sphäre und Kraft des Heiligen Geistes, dessen Sendung vom Himmel her sich augenscheinlich in der Erzeugung von Gemeinde durch das Wort, als einer machtvollen Bewegung von Gott her, fortsetzt. All die geistgetragene Tätigkeit der Gemeinde aber, auch das Gott verherrlichende *λαλεῖν*, hat seinen Grund in der unsichtbaren Aktivität Christi (4, 11), „in" welchem auch der Ruf Gottes zu seiner ewigen Herrlichkeit an die Adressaten ergangen ist (5, 10). In diesem Wirken Christi in der Gegenwart (*νῦν* 1, 12) findet nach dem 1. Ptbf. offenbar Gottes gnädiges, grundlegendes Handeln an und durch Christus zum Heil der Menschen die geradlinige, notwendige und selbstverständliche Fortsetzung. Hier liegt der letzte Grund dafür, daß im *εὐαγγελίζειν*, *λαλεῖν*, *παρακαλεῖν*, *μαρτυρεῖν* und *γράφειν* von Menschen der sich mitteilende Gott selber erlebt wird.

b) Im Widerstreit mit der Unmittelbarkeit des lebendigen Gotteswortes und freien Wirkens im Geiste scheint die Geltung des Kanons in der Gemeinde des 1. Ptbfs. zu stehen. Nach Harnack (vgl. S. 119) wäre die „Spannung, die sich in dem Gegensatz von Geist und Buchstabe, religiöser Freiheit und Bekenntnis ausspricht", dieselbe wie diejenige zwischen Geist und Amt, Charisma und Rechtsordnung. In der Tat scheint hier „Recht" im eigentlichen Sinne in Kraft zu sein, eine aus der Vergangenheit stammende, formale, die gegenwärtige Gemeinde schon vor innerem Überführtsein des einzelnen beherrschende Autorität, so daß „auf Grund eines formalen einmal festgesetzten Tatbestandes Ansprüche gestellt und Forderungen

erhoben werden können".[1]) Führt doch der Verfasser des 1. Ptbfs. „die Schrift", das Alte Testament, als unbedingt anzuerkennende, jedoch nicht etwa erst durchzusetzende, sondern durch die Gemeinde von vornherein und selbstverständlich anerkannte, normative Autorität ins Feld (vgl. S. 137 f.). Aber andererseits hat sich bereits bei der Feststellung des Textbefundes auch eine auffallende Freiheit des Briefschreibers vom alttestamentlichen Kanon gezeigt (vgl. S. 140 ff.), so daß von keinem starren, systematischen Biblizismus gesprochen werden kann. Nicht nur ist vieles von „der Schrift" Geforderte sichtlich außer Kraft gesetzt, sondern gelegentlich auch der Text ohne Bedenken dem Bedürfnis des Augenblicks angepaßt und der Inhalt der Weissagung durch die Erfüllung gedeutet. Der unmittelbaren Gottesoffenbarung durch den Mund von Wortcharismatikern ist nicht Eintrag getan. Die Schriftpropheten selber werden ja als solche aufgefaßt; auch sie stehen mit ihrem Zeugnis im Dienst der Gemeinde; auch hier gilt offensichtlich das innere Gesetz der charismatischen Organisation. Von einer formalen Autorität des Schriftwortes ist da keine Rede, wo „der Geist Christi in ihnen" als das treibende Prinzip gedacht ist, welches dem Wort des Kanons die innerlich fassende Vollmacht verleiht und es zum Wirkungsmittel der gegenwärtigen Aktivität Christi in der Gemeinde macht, wozu ja auch sein wesentlicher Inhalt geeignet ist: die *παθήματα* und *δόξαι* des Christus. Da auch das Kriterium zum Fallenlassen manches dem Buchstaben nach Kanonischen, die Erfüllung alles Typischen, auch des Opferkultus, im Christus Jesus besteht, so ist auch hier der Standpunkt des 1. Ptbfs. die alleinige und ausschließliche praktische Autorität und Herrschaft Jesu Christi in der Gemeinde, mit welcher die Gebundenheit der Ekklesia an die Schrift und ihre Freiheit von der Schrift in- und miteinander gegeben sind.

4. Im positiven Verhältnis der Gemeinde zu Israel.

Was sich für das Verhältnis von Geist und Kanon im 1. Ptbf. herausgestellt hat, trifft auch zu für das Verhältnis

[1]) Vgl. E. Foerster, Kirchenrecht vor dem 1. Clemensbrief 68, 81.

der Gemeinde der Gegenwart zu Israel, dem alttestamentlichen Gottesvolk, sofern die in 2, 4—8 erwähnte Ablehnung des Christus vorerst unberücksichtigt bleibt (vgl. hierüber unter Abschnitt 3, 1). Denn die Gemeinsamkeit beider (vgl. S. 136ff.) geht bis zu ihrer Identität; im Grunde kennt der Verfasser von 1. Pt. nur eine Gemeinde, ein vom Wechsel der Zeiten in seinem Bestande unberührtes Gottesvolk, dem schon „die heiligen Frauen" der alttestamentlichen Heilsgeschichte, wie Sara, angehörten. Ihrer ganzen Bestimmung und Wertung nach ist die Gemeinde dasselbe, was Israel gewesen ist; sie ist dessen geradlinige Fortsetzung.[1]) Und doch zeigt sich andererseits im Text des 1. Ptbfs. deutlich ein Fortschritt der Gemeinde über den Stand Israels hinaus (vgl. S. 138ff.). Was einst vorlaufendes Zeugnis, noch unvollkommene Verwirklichung, Typus und Weisagung auf eine kommende Heilszeit war, ist jetzt erfüllt und verwirklicht, froh verkündigt und der letzten Ausgestaltung in Herrlichkeit nahe. So ist die Gemeinde das vollendete Israel, auf dessen Wesenheit und Verwirklichung schon das alttestamentliche Israel mit seinen Grundbestimmtheiten und Institutionen, mit seinen hoffenden, suchenden und forschenden Heiligen und Propheten zielstrebig angelegt war. Hier klafft kein Gegensatz, ist doch das für die ganze Betrachtungsweise Grundlegende der eine und selbe Gott, der eine und selbe *κύριος*, der eine und selbe Christusgeist, das eine und selbe Wort, nur jetzt in epochemachender, die angebrochene Heilszeit — die Zeit der Gemeinde — kennzeichnender Vollendung geoffenbart und gegeben. Das „Erscheinen" des Christus mit der ganzen Tragweite dieses Ereignisses (1, 20f.) ist wesentlich dieses Epoche Schaffende, Israel zur Gemeinde Vollendende und insofern die Gemeinde von Israel Unterscheidende. Beides, ihre Einheit und ihr Unterschied, haben in Christus ihren Grund. Eben dieser Standpunkt des Verfassers von 1. Pt. läßt ihn hier keinen Widerstreit empfinden.

[1]) Vgl. Schlatter, Theol. des N. T. II 191: „Das Recht der Christenheit ist für den Brief darin begründet, daß sie die Gemeinde des Christus ist, woraus sich unmittelbar ergibt, daß sie alle Merkmale besitzt, die die Schrift der alttestamentlichen Gemeinde gewährt."

5. Im positiven Verhältnis der Gemeinde zur Welt.

Daß der Verfasser des Briefes eine gewaltige und tiefgreifende Spannung zwischen Gemeinde und Welt kennt, sofern die Welt gegen den Willen Gottes ankämpft, ist selbstverständlich (vgl. darüber unter Abschnitt 3, 2). Beobachtet man jedoch bloß das positive Verhältnis zur Welt, wie es im 1. Ptbf. von der Gemeinde gefordert wird und erwartet ist, so ist das Festhalten eines gemeinsamen Bodens mit der Welt geradezu auffallend (vgl. S. 66 f.). Ausnahmslos alle Menschen soll die Gemeinde ehren, augenscheinlich nach ihrer Würde als göttlicher Schöpferwerke im allgemeinen, und gemäß der ihnen gegebenen Stellung in der menschlichen Gesellschaft im besonderen. Unter diesem Gesichtspunkt wird das Verhalten der christlichen Untertanen zur Obrigkeit, der christlichen Sklaven zu ihren Herren, der christlichen Eheleute zueinander, bezw. zum heidnisch gebliebenen Gatten geregelt (vgl. S. 89—104). Diese gegebenen Lebensverhältnisse, in denen die Christen sich befinden, sollen keineswegs im Namen christlicher Freiheit angetastet und gelöst, ja auch im schlimmsten Fall der Bedrückung des christlichen durch den irdisch überlegenen heidnischen Teil nicht gelockert werden. Seitens der Gemeinde gilt hier unbedingte Solidarität mit der Welt. Denn das Ziel der Gemeinde ist das „Gewinnen" derer, die ihr noch nicht zugehören, und diese Verpflichtung hält den einzelnen Christen gerade in den „natürlichen", vorhandenen Gemeinschafts- und Dienstverhältnissen fest. Dies liegt schon von vornherein im entscheidenden Gepräge des gebotenen Handelns dem Nächsten gegenüber; denn dieses ist einfaches *ἀγαθοποιεῖν*, also ein seiner Natur nach Gemeinschaft stiftendes und erhaltendes Tun. Auch der der Gemeinde zugemutete passive Widerstand den Terrorisierungsversuchen der Welt gegenüber ist nichts anderes als die geforderte Beharrlichkeit im *ἀγαθοποιεῖν*, selbst unter Leiden und Verfolgung und bis in den Tod. Danach kann diese Gemeinschaft zwischen Gemeinde und Welt einzig von seiten der Welt aufgehoben werden, jedoch niemals von seiten der Gemeinde, sofern ihr Ziel die Überwindung der Welt, ihrer Vorurteile und ihrer Bosheit,

durch die alles ertragende und alles überwindende Liebe ist (vgl. 65—73). Durchaus folgerichtig wird die Gemeinde durch den 1. Ptbf. in keiner Weise zu einem äußerlichen Rückzug aus der Welt, einer kasten- oder ordenartigen, exklusiven Abschließung des eigenen Kreises von der heidnischen Umgebung aufgefordert, und kein Streben nach einer Sammlung an einem irdischen Ort wird ersichtlich, so sehr der Verfasser mitzufühlen scheint, was die *διασπορά* in einer den Adressaten innerlich fremden Welt für sie bedeutet. Die Grenzlinie zwischen Gemeinde und Welt geht durch all die irdischen Lebensverhältnisse hindurch, und es wird kein Versuch gemacht, sie der rein ethisch-religiösen Orientierung zu entziehen und irgendwie zu materialisieren (vgl. S. 103 f.).

Von der festgehaltenen Solidarität mit der Welt zeugt auch die Hoffnung des Verfassers von 1. Pt. auf eine durch den Wandel der Christen zu bewirkende, weitgehende Überführung „der Heiden", welche sie zu Christen machen wird (vgl. S. 87 f.), und seine Andeutung von göttlicher Wirkungsmöglichkeit, die noch jenseits des irdischen Lebens Heil vermittelt (vgl. S. 154 f.). Überhaupt ist der Gesamthintergrund der gewollten Einheit der Gemeinde mit der Welt der in Christus offenbare Gnadenwille Gottes zur Rettung der Menschen, und sie entspricht dem Willen Gottes, dem Vorbild und Willen Christi, wie er besonders in seinem Leiden betätigt und anschaulich ist, ist dem Beruf der Gemeinde, ein Segen zu sein, wesentlich, und ist der Beweis der Willensübereinstimmung der Gemeinde mit Christus, ihres von ihm beherrschten, „in Christus" geführten guten Wandels (2, 15 f.; 2, 21; 3, 9; 3, 13 ff.; 4, 1; 3, 16). Schon die gemeinsame Zielrichtung auf die Herrschaft des Guten und Bekämpfung des Bösen, wie sie im Beruf der Obrigkeit, auch der heidnischen, wie in demjenigen der Gemeinde liegt, ist dem Verfasser des 1. Ptbfs. Begründung genug für die geforderte Unterordnung der Gemeinde unter den römischen Kaiser und seine Statthalter. So weit geht auf seinem Standpunkt der gemeinsame Boden von Gemeinde und Welt „um des Herrn willen" (2, 13 f.).

6. Im normalen Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen zueinander.

Auch hier ist, soweit die Sünde nicht in Betracht fällt, die formale Antithese nicht der Ausdruck einer empfundenen Spannung. Wird doch das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors in keiner Weise zu einem Problem, das Veranlassung zu einer Theorie oder auch nur zum Ansatz einer solchen gäbe, oder zu einer praktischen Schwierigkeit, mit welcher der Verfasser des Briefs sich bewußt auseinandersetzte. Dies gilt schon von den Aussagen über das Entstehen der Gemeinde (vgl. S. 20—23), in denen ebenso das volle Schwergewicht auf die Verantwortlichkeit des Stellung nehmenden Menschen, wie auf das Walten Gottes gelegt wird; dieses erzeugt die Entscheidung des Menschen, ruft den Glauben, der sich die göttliche Wertung Christi aneignet und die Zugehörigkeit zur Gemeinde ausmacht, durch Christus hervor, so daß die Gemeinde ihr ganzes Dasein dem göttlichen Wirken zu verdanken hat. Bei dieser Wirkung in bonam partem ist nicht einmal das Bedürfnis nach exegetischen Ausgleichsversuchen durch den Text wachgerufen worden (vgl. S. 163).

Dasselbe Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors tritt in der ganzen Paräneſe des Briefs zutage, durch welche der Verfasser das Wollen der Gemeinde wachzurufen, zu leiten und zu stützen sucht. Der gute Wille wird stets nicht bloß von der Gemeinde verlangt, sondern zugleich als vorhanden angenommen, und zwar gründet der Verfasser des Briefs seine Überzeugung von der wirklichen ethischen Normalität der Gemeinde auf die Erlösungsmacht desselben Todes Jesu Christi, welcher der Gemeinde die einheitliche und anschauliche Norm des Guten darbietet (vgl. S. 73—79). Schon bei der Untersuchung des Textbefundes hat sich daher feststellen lassen, daß „eine Trennung der dogmatischen von den ethischen Sätzen des Briefs unmöglich ist“,[1]) weil beides, Norm und Wirklichkeit, göttliche Forderung und göttliche Gnadenwirkung, die zwei Seiten einer und derselben Sache sind, dessen, was der Gemeinde

[1]) Vgl. S. 85, Anm. 2, ferner Schlatter, Theol. d. N. T. II 183, bezw. Theol. der App. 52, und 187: „Durch Christus empfängt die Gemeinde sowohl die göttliche Gabe als ihre Pflicht, die beide miteinander untrennbar verbunden sind.“ „Dabei sind, wie in der ganzen Mahnung des Briefs

in Jesus Christus und zwar letzten Endes in seinem Opfertode mit- und ineinander gegeben ist (vgl. S. 80—86). Auf diesem Standpunkt des 1. Ptbfs. kann zwischen Gottes Willen und gutem Menschenwillen eine Spannung überhaupt nicht bestehen; ja nicht einmal mehr eine erkenntnismäßig vollziehbare Sonderung beider Willen ist da möglich, wo der eine den anderen nicht ergänzend, sondern stetig schaffend aufgefaßt ist: der gute Wandel der Gemeinde ist ihr Wandel „im Christus", von der Lebensgemeinschaft mit ihm bestimmt, ihr Gehorsam letztlich der in ihr durch den Geist ausgewirkte Gehorsam Christi, die Gemeinde infolgedessen auch die Offenbarung und das Organ des Willens Gottes inmitten ihrer heidnischen Umgebung. Was aber vom gegenwärtigen Stande der Gemeinde gilt, wird auch in den Ausblicken auf ihre künftige ethische Vollendung sichtbar. Diese als energisch verfolgtes Ziel gibt ja der Paränese ihren Schwung, und doch ist die Hoffnung des Briefschreibers auf den Gott aller Gnade gerichtet, der nicht bei der „Berufung" der Gemeinde stehen bleiben, sondern in deren folgerichtiger Verwirklichung die Gemeinde auch vollbereiten und sie gerade auch durch die Leiden läutern und für die Herrlichkeit befähigen wird (vgl. S. 53 ff. 56 ff.).

Der gänzlichen Abwesenheit synergistischer Denkweise hinsichtlich des ethischen Berufs der Gemeinde entspricht genau derselbe Tatbestand nach der Seite der religiös-metaphysischen Betrachtung der Gemeinde durch den Verfasser des 1. Ptbfs., sofern er an die machtvolle Gegenwart und Wirkung des Geistes Gottes in der Gemeinde glaubt (vgl. S. 28—35). Auch hier hat sich bereits ergeben, daß sich in den Aussagen des Briefes keine Unterlage für eine formal-psychologische Abgrenzung zwischen der göttlichen und menschlichen Wesenheit findet, sofern der normale Stand der Gemeinde zur Beurteilung kommt. Ist doch die Gemeinde gerade dadurch dualistisch von der Welt

---

auch in den Worten über das Kreuz die Pflichtformeln unmittelbar mit den Aussagen über die göttliche Gnade verwoben. Der Gedanke, es könnte sich daraus eine religiöse Schwierigkeit ergeben, war für Petrus nicht vorhanden." Auch eine Denkschwierigkeit nicht.

unterschieden, daß sie mit dem göttlichen Leben erfüllt in die Sphäre des „Übernatürlichen" versetzt ist und die unmittelbare, keine Scheidung vom göttlichen Sein mehr kennende Geistes-einheit mit Gott selig erlebt und praktisch auswirken soll und darf. Wie vielsagend ist da z. B. 4, 11, wonach der Wortdienst in der Gemeinde normalerweise geradezu Gottesoffenbarung bedeutet und der Hilfsdienst seine Kraft aus Gott nimmt, „damit in allen Regungen der Gemeinde die Allwirksamkeit Gottes zum Bewußtsein komme" (Windisch), wie es dem pneumatischen Charakter der Gemeinde entspricht. Auch hier ist demnach nicht die leiseste Spannung zwischen göttlichem und menschlichem Wesen und Wirken auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs. festzustellen, es sei denn, daß es sich um einen ethisch bedingten Gegensatz zwischen beiden handelte.

7. Im Verhältnis von Gegenwart und Zukunft. Hier kann zwar eine gewisse Antithese in den Aussagen des Briefs, jedoch kein Anzeichen der Empfindung einer solchen als Spannung gefunden werden. Nämlich „alle Heilsgüter . . . sind zukünftig und gegenwärtig zugleich".[1]) Wie die Beziehung von Haus aus eschatologischer Kategorien auf den gegenwärtigen Stand der Gemeinde[2]) diese schon im Besitze dessen erscheinen läßt, was sie erhofft (vgl. z. B. 3, 21 neben 1, 5), so hofft sie auch auf das, was sie im Glauben an Christus schon ergriffen hat (vgl. z. B. den Begriff „Erbe" 1, 4 und „Erben" 3, 7). Dem entspricht, daß das Ende der Zeiten als eingetreten gilt und doch noch erwartet wird (vgl. S. 146 f.). Daß aber hier sozusagen Gleichgewicht herrscht, ist in dem merkwürdigen Ineinander von Gegenwart und Zukunft in einzelnen Aussprüchen ersichtlich. So frohlockt die Gemeinde schon jetzt (1, 8), unmittelbar im Begriff, das Ziel des Glaubens als Kampfpreis davonzutragen (*κομιζόμενοι* Präsens, 1, 9; vgl. *φερομένην* 1, 13), und diese Freude ist *δεδοξασμένη* (1, 8), weil Gottes Herrlichkeit in ihr schon Gegenwart ist; aus demselben Grunde wird der Geist, der auf den Christen ruht und sie im Leiden beseligt,

[1]) Wohlenberg zu 1, 6.
[2]) Vgl. z. B. Schlatter, Theol. des N. T. II 479.

der Geist der Herrlichkeit genannt sein (4, 14; vgl. auch *ἐν ἀφθάρτῳ* 3, 4 mit 1, 4). Ebenso wird die Zeit der ungetrübten Freude, von welcher aus betrachtet die Leiden der Gegenwart der Vergangenheit angehören werden *(ἄρτι-λυπηθέντες)*, lebendig ins Präsens gesetzt (*ἀγαλλιᾶσθε* 1, 6 wie 1, 8). Offenbar wird das Gegenwartserlebnis der Gemeinde als vollkommene Erfahrung der Gnade Gottes gewertet, und zwar von dem erschienenen Christus aus (1, 20; vgl. S. 24—58), und zugleich wird die bevorstehende Heilsvollendung in Herrlichkeit vom Kommen des Christus erwartet, bei welchem die jetzt noch vorhandenen Hemmungen beseitigt werden (vgl. S. 146 f. 150—156). Keines von beiden erscheint, etwa durch einseitige Überreizung der Hoffnung, abgeschwächt; sondern der Glaube der Gemeinde, der in der gegebenen Gnade steht, „ist auch Hoffnung",[1]) und dieses Hoffen der Gemeinde ist ihr Glaube, sofern er die Gewißheit seiner Verwirklichung auf Grund des von Gott Getanen und Gegebenen (5, 10; vgl. ferner S. 155 f.) in sich trägt.[2])

8. Im normalen Verhältnis der Gemeinde zu Christus.

Daß hier keine Spannung besteht, wird sich vornehmlich positiv im Charakter des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen der Gemeinde und Christus zeigen müssen, wie der 1. Ptbf. es kennzeichnet oder voraussetzt. Es ist selbstverständlich, daß es sich hier um eine Bestimmung von entscheidender Bedeutung für die Struktur des Gemeindegedankens im 1. Ptbf. handelt. Es wird daher notwendig sein, die einzelnen Gesichtspunkte, welche der Brief in dieser Beziehung bietet, zusammenfassend aufzuzeigen.

---

[1]) Vgl. Monnier z. St.: „L'espérance c'est la foi même, tournée vers l'avenir." 1, 21, wenn man *ἐλπίδα* prädikativ faßt.

[2]) Ein Übergewicht der „Hoffnung" über den „Glauben" ist oft als ein Charakteristikum des 1. Ptbfs. bezeichnet worden. Kühl sagt z. B. zu 1, 5, die *ἐλπίς* verhalte sich zur *πίστις*, wie der Zweck zum Mittel, und Windisch zu ,1 13: „Christen sind . . . Menschen, die ganz in der Erwartung der Parusie aufgehen." Es ist jedoch zu beachten, daß der Vokabelbefund nicht immer zur Beurteilung genügt und urchristliches *πιστεύειν* das *ἐλπίζειν* in sich schließen kann und umgekehrt. Hier kann nur die Struktur des Ganzen entscheidend sein.

a) In bezug auf die Vereinigung der einzelnen Christen zur Gemeinde hat der Textbefund (vgl. S. 19f. u. 38ff.) ergeben, daß sie zugleich mit dem gläubigen Anschluß an Christus gegeben ist. „Durch die Bekehrung zu ihm entsteht die Kirche und durch die Gemeinschaft mit ihm bekommt sie ihre Eintracht und Verbundenheit ... Was von ihm trennt, scheidet [uns] von der Kirche, nichts anderes als das" (Schlatter zu 2, 4f.). Umgekehrt läßt sich positiv sagen: Was mit Christus verbindet, vereint auch mit der Gemeinde, nichts anderes als das, das aber auch unmittelbar. Sich ihm anschließen und der Gemeinde eingefügt werden, erscheint geradezu, logisch und zeitlich angesehen, als ein und derselbe Vorgang, die Zugehörigkeit zu ihm und die zur Gemeinde als ein und derselbe Tatbestand. Das Verhältnis zu Christus ist also das wesentlich und ausschließlich Konstituierende für die Gemeinde, und dieses Verhältnis ist dasjenige einer faktischen, unmittelbaren Zusammengehörigkeit von Christus und Gemeinde, welche der Gemeinde als einem Ganzen den überindividuellen Charakter verleiht und in welche der einzelne, welcher Christ wird, eintritt; andererseits ist es gerade auch das Glaubensverhältnis zu Christus, das dem einzelnen den vollen Selbstwert verleiht. Das „Sein im Christus" (5, 14) macht den Christen zum Christen und die Gemeinde zur Gemeinde (vgl. schon S. 187—191 über das Verhältnis von Gemeinde und einzelnen), es unterscheidet und scheidet die Gemeinde von der Welt. Und daß der Einbau in die Gemeinde mit dem Hinzutreten zu Christus zusammenfällt, diese Ordnung der Dinge wird durch das wahrscheinlich als Passiv zu fassende *οἰκοδομεῖσθε* (2, 5) auf Gottes Tun zurückgeführt.

b) Wie sich als Anschauung des Verfassers von 1. Pt. erwies (vgl. S. 24ff. u. 165ff.), hat der göttliche Liebeswille in seiner Unbedingtheit die Christen, bezw. die Gemeinde der Welt entnommen und zu dem gemacht, was sie sind. Doch hat sich auch eine Bedingung des Erwähltseins im Texte gefunden, der Glaube an Christus, nur keine Ausgleichung zwischen dem göttlichen und menschlichen Faktor durch eine Erwählungslehre, ein Beweis dafür, daß der Schreiber hier keine zu lösende Spannung

empfunden hat. Sein freilich nicht in die Augen fallender und nicht eigentlich von ihm ausgesprochener Standpunkt läßt sich aber doch wohl als der den betreffenden Stellen zugrunde liegende Zusammenhang erkennen. Was ist der Glaube, welcher den Adressaten die Ehre verschafft, zum auserwählten Geschlecht zu gehören, anders, als ihr Vertrauen auf den von Gott auserwählten Eckstein (2, 4. 6), ihr Anschluß an ihn auf Grund seiner Wertung durch Gott, im Gegensatz zu seiner Verwerfung durch Menschen? Der Glaube an seine Erwählung macht sie also zur erwählten Gemeinde. Dieselbe Gedankenverbindung läßt sich aus 1, 20f. erheben; danach ist der Erlöser, Christus, von Gott zuvorersehen vor Grundlegung der Welt, wenn auch erst am Ende der Zeiten geoffenbart um der Gemeinde willen, welche jetzt durch ihn an seinen Gott glaubt. „Weil erst jetzt der ewige Rat zur Vollführung kam, sind auch die jetzt Glaubenden in Gottes Blick und Rat eingeschlossen" (Schlatter), d. h. eben in den auf Christus gerichteten ewigen Blick und Rat Gottes. In seiner Erwählung ist diejenige der Gemeinde mit eingeschlossen; durch ihren Glauben, wie sein Offenbarwerden ihn hervorgerufen hat, steht sie augenscheinlich in einer solchen Einheit mit Christus, daß Gottes von allem zeitlichen Geschehen unabhängiges Zuvorerkennen „die im Christus sind" mitbetroffen hat, bezw. zeitlos mitbetrifft.

c) In den Worten über das Leben aus Gott (vgl. S. 27f.) ist je und je die Bewirkung der Wiedergeburt (bezw. Neuzeugung) durch die Auferstehung Jesu Christi aufgefallen, namentlich weil der Verfasser die Leser hinsichtlich dieser Erfahrung mit sich zusammenschließt (ἡμᾶς), von der Erinnerung an ein dem Apostel Petrus besonders zuteil gewordenes Erlebnis also abzusehen ist. Auch ist zu beachten (vgl. schon S. 188), daß dieses gemeinsame Erleben als in und mit der Auferstehung Jesu Christi geschehen gedacht ist. Irgend eine, etwa psychologische Erklärung des Vorgangs läßt der Text vermissen; die Heranziehung von 1, 23, d. h. der Vorstellung von der Wiedergeburt durch das Wort, hebt die Schwierigkeit nicht auf (vgl. S. 167). Auch die Auskunft, die Auferstehung Jesu Christi sei als das Mittel gedacht, durch das jenes

ἀναγεννᾶν nur möglich, aber noch nicht wirklich geworden sei (v. Soden), hilft keineswegs zum Verständnis des Textgedankens, weil sie seinem Wortlaut nicht entspricht und eine ihm fremde Denkweise an ihn heranträgt. Die Kühnheit der Textaussage hat daher z. B. Wohlenberg geradezu zum Verzicht auf eine Gedankenverbindung von *δι' ἀνασιάσεως I. X.* mit *ἀναγεννήσας* veranlaßt: „Inwiefern die Wiedergeburt ... durch die Auferstehung Christi vermittelt sein, d. h. die Auferstehung Jesu Christi die unmittelbare Ursache (*διά* c. Gen.) für den neuen Lebensstand der Christen abgegeben haben sollte, ist doch nicht abzusehen." Und doch ist gerade dies der Sinn der Textaussage, was um so weniger befremdlich ist, als die Vorstellung von der Teilnahme des Frommen am typischen Schicksal einer sterbenden und wiedererstehenden Gottheit in den hellenistischen Mysterien-Religionen so reiche formale Parallelen hat und gerade auch bei der Verwendung des Bildes von der Wiedergeburt *(παλιγγενεσία)* auch im Ausdruck neutestamentlichen Worten nahe kommt.[1]) Schlatter umschreibt den Textgedanken folgendermaßen: „Das göttliche Werk, durch das uns das Leben beigelegt ist, ist Jesu Auferstehung, mit der nicht nur für ihn der neue Stand der Herrlichkeit begann, sondern auch für uns die Geschiedenheit von Gott durch die Sünde und den Tod abgetan ist." Durch seine Auferstehung, in und mit ihr sind auch die *ἡμεῖς* (= die Gemeinde) zum Leben gebracht worden, und durch diese seiner großen Barmherzigkeit entsprechende Schöpfertat ist der Gott und Vater Jesu Christi auch ihr Vater geworden, den sie als solchen anrufen dürfen. Es handelt sich also nicht nur, was auch Windisch als Möglichkeit erwähnt, um

[1]) Vgl. das zusammengestellte Material in den Kommentaren von Windisch (118 f., im Exkurs zu 1. Joh. 3, 9) und Knopf (41—43); bei J. Weiß, Urchristentum 403 f., Bousset, Kyrios 164 ff., K. Deißner, Paulus 1 ff. usw., namentlich auch den Traktat von der Wiedergeburt, Reitzenstein Poimandres 339. Nach Perdelwitz (Die Mysterienreligion ... 40 ff.) wäre vom Verfasser von 1. Pt. bewußt auf die phryg. Kulthandlung der *ἀναγέννησις* durch das Taurobolium angespielt, freilich um zu sagen, wievielmehr den Christgewordenen zuteil geworden ist (vgl. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen 32. 109 f.).

eine Übertragung des messianischen Erlebnisses Jesu auf alle Christen, sondern die Auferstehung Christi und die Wiedergeburt der Christen, welche durch jene bewirkt ist, fallen in Gottes Tat zusammen, und mit dieser völligen Einheit des Widerfahrnisses von Christus und Gemeinde ist auch die Selbigkeit ihrer Stellung zu und vor Gott gegeben, sind sie doch „in Christus".

In die gleiche Richtung weist die sprechende Analogie von *λίθος ζῶν* und *λίθοι ζῶντες* (2, 4 f.). Nach Knopf „ist doch kaum zu verkennen, daß das Attribut *ζῶν* sich auf Christus als den Auferstandenen bezieht, der nicht mehr im Tode weilt, gerade so wie die Christen als die Wiedergeborenen und dem Tode Entronnenen in V. 5 als *λίθοι ζῶντες* bezeichnet werden." Nach Gunkel wäre der lebendige Stein als der Stein des Lebens zu erklären, d. h. als der Stein, dessen Besitz Leben, Unsterblichkeit, Gesundheit gibt. In der Tat wird die Anschauung vorliegen, daß die Steine, zwar nicht durch den Besitz, aber durch ihre Berührung mit dem lebendigen Stein selber *(καὶ αὐτοί)* lebendige Steine werden, seinem Wesen wunderbar assimiliert, daher auch zum Eingefügtwerden in das pneumatische Haus brauchbar gemacht. Besteht aber die Gemeinde aus denen, welche infolge ihres gläubigen Anschlusses an den gütigen Herrn „ihrerseits Anteil empfangen an seinem Leben" (Wohlenberg), so ist dieses Leben der Gemeinde kein anderes als das durch ihr Zusammengefügtwerden mit ihm auf sie übergegangene Leben Christi selber.

d) Wichtig für das Verhältnis von Christus und Gemeinde ist ferner die Überzeugung des Briefschreibers von der Gegenwart und Wirkung des Geistes Gottes in der Gemeinde (vgl S. 28 ff. 200 f.), d. h. eben in den Menschen, welche der Geist geheiligt und für Gott in Beschlag genommen, damit aber auch zu einem von ihm belebten und beherrschten Organismus vereinigt hat, so daß er als die Gemeinde von innen heraus schöpferisch konstituierend gedacht ist. In erster Linie ist er freilich „der Geist Christi", der schon die Zeugnisse der alttestamentlichen Prophetie von den Heilsgeschehnissen der messianischen Zeit inspirierte, und die Gotteskraft, durch die

Christus aus dem Tode wieder zum Leben erstanden ist. Diese enge Zusammengehörigkeit von Christus und Geist nach ihrer Substanz und praktischen Wirksamkeit tritt auch da ans Licht, wo der Gottesdienst der Gemeinde unter dem kultischen Bilde der priesterlichen Darbringung „geistlicher" Opfer zunächst nach der Seite seiner Gottwohlgefälligkeit, damit aber im Grunde auch nach seiner tatsächlichen Bestimmtheit durch Jesus Christus vermittelt oder besser gestaltet hingestellt wird, und wo die inspirierte, aus der Kraft Gottes heraus geübte charismatische Betätigung der Gemeinde als eine Verherrlichung Gottes durch Jesus Christus erscheint (vgl. schon S. 194). Hier ist überall die völlige faktische Einheit und Unzertrennlichkeit von Geist und Christus Voraussetzung. Dieser selbe Geist ist nun auch der Gemeingeist der Gemeinde, welcher sie von Gott aus objektiv konstituiert, zur Gemeinde macht. Der Schluß, wieso die Gemeinde zum Besitz des Geistes kommt, liegt damit auf der Hand. Ihr Geist ist kein anderer als der Geist Christi, nicht bloß in dem Sinne, daß beide, Christus und Gemeinde, in derselben göttlichen Sphäre leben, im selben Himmelselement ihr Wesen haben, aus derselben Gotteskraft heraus wirken, sondern auch in dem engeren Sinne, daß die Gemeinde durch Christus und um ihres Verhältnisses zu ihm willen den Geist hat. Denn durch den gläubigen Anschluß an Christus wird man dem geistlichen Hause eingefügt. Namentlich 4, 14 ist hier von entscheidender Bedeutung: weil die Gemeinde den Namen Christi trägt und bekennt, ruht der Geist Gottes auf ihr. Durch das Zitieren von Jes. 11, 2 wird als an der Gemeinde erfüllt ausgesagt, was der Prophet vom Reis aus dem Stamme Isais verheißen hat und was in erster Linie bei der Taufe Jesu zur Erfüllung gekommen ist, und dies um der Stellung der Gemeinde zum Namen des Christus willen. Geist und Gemeinde gehören demnach für den Verfasser des 1. Ptbfs. unlöslich zusammen, weil er die Gemeinde um ihres Glaubens an Christus willen so untrennbar eins mit Christus weiß, wie der Geist mit ihm eins ist. Die Gemeinde hat ihr Wesen „im Geiste", weil sie „im Christus" ist; hier liegt der Grund ihrer wesentlichen Einheit mit Gott, die den Synergismus ausschließt (S. 200 f.)

e) Aus den Bildern, welche die Gemeinde als Gottes Volk, Tempel, Herde usw. beschreiben (vgl. S. 35 ff.), hat sich ergeben, daß der Verfasser von 1. Pt. kein Christentum und kein Heil abseits von der Gemeinde kennt, daß er aber auch keine andere Bedingung der Zugehörigkeit zur Gemeinde kennt als die Stellungnahme des Glaubens, welcher das Heil in Christus allein beschlossen sieht, daß er in diesem ausschließlichen Heilsgrund also auch den einzigen Existenzgrund der Gemeinde erblickt. (Über die Bedeutung dieser Anschauung für das Verhältnis von Gemeinde und einzelnem vgl. schon S. 187 ff. und 203). Die Unentrinnbarkeit der Gemeinde für den einzelnen ergibt sich hier aus der Unentbehrlichkeit Christi, und eben Christus ist das unbedingt feststehende, objektive Urelement der Gemeinde; die Untrennbarkeit beider, Christi und der Gemeinde, geht auch aus diesem Tatbestand als für das Verhältnis von Christus und Gemeinde wesentlich hervor. Wer durch den Glauben „in Christus" ist, ist damit notwendigerweise auch in der Gemeinde Gottes.

Auch ein paar Einzelzüge an den genannten Bildern sind beachtenswert. Wenn der Gemeinde eine königliche Stellung zugesprochen ist, wird der Grund hierfür nicht darin zu suchen sein, daß sie an der Stellung Christi teilhat? Wenigstens urteilt Wohlenberg in diesem Zusammenhang (zu 2, 5. 9) so von der Priesterwürde der Christen, „die allzumal durch ihren sie mit Christo zu einer gottgefälligen Lebenseinheit verbindenden Glauben Priesterstellung erlangt haben." Knopf geht bei 2, 5 so weit zu sagen: „Man kann *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* auch mit *ἀνενέγκαι* verbinden, ohne daß dadurch der Sinn wesentlich verschoben würde. Die Opfer werden dann als solche bezeichnet, die durch Jesus Christus, den himmlischen Hohenpriester, Gott dargebracht werden, und die eben infolgedessen auch wieder Gott wohlgefällig sind." Nach dieser Deutung wäre das Opfern der Gemeinde zugleich als ein Opfern Christi betrachtet, und von daher erhielte es gerade seinen Wert.

Wichtig ist zudem die Auffassung der Gemeinde als des Tempels Gottes, des Heiligtums, wo Gott in der Menschheit gegenwärtig ist, und zwar auf Grund des gläubigen Zusammen-

schlusses mit Christus, der sie offenbar in jeder Hinsicht zu dem macht, was sie nach Gottes Willen, vor ihm und für ihn ist.

f) Von höchster Bedeutung für das vom 1. Ptbf. vorausgesetzte Verhältnis von Gemeinde und Christus ist all das, was er über die sühnende und erlösende Wirkung des Todes Jesu Christi sagt. Auch hier hat man es nicht mit einer Theorie zu tun, sondern mit einer grundlegenden Überzeugung des Verfassers, welche er mit der Gemeinde teilt (vgl. S. 41 ff.) Nach einer Erklärung, wieso der Tod Jesu die ausgesagte entscheidende Wirkung auf die Menschen, ihre Sünden, ihr Verhältnis zu Gott, gehabt habe und noch ausübe, würde man vergeblich suchen; ein psychologisch vermittelnder Gedanke, welcher hier von Christus zur Gemeinde eine Brücke schlagen würde, fehlt. Die Frucht des Todes Jesu steht einfach als gewaltiges Axiom da. Dies ist nicht unbeachtet geblieben; so bemerkt Wohlenberg zu 2, 24: „Wie es von jener Sühnetat Christi zu solchem neuen Leben in Gerechtigkeit komme, wird nicht gesagt," und Seine: „Aber wie der Sühnetod Jesu diese sittliche Wirkung haben könne, wird nicht deutlich." [1]) Eine Abschwächung der Textaussage hat B. Weiß versucht: „Wenn auch die Erlösung von der Macht der Sünde als Folge des Todes Christi bezeichnet wird, so darf dieselbe doch im Sinne des Apostels nur als seine mittelbare praktische Wirkung betrachtet werden." [2]) Die scheinbar fehlende Verbindung ist von Beyschlag durch die Erwägung ersetzt worden, es werde „der sittliche Eindruck des Todesleidens Jesu sein, durch den sich jene sittlich befreiende, im eigentlichen Sinn erlösende Wirkung vermittelt." 4, 1 gelte nicht nur von der Rückwirkung eigenen Leidens auf ein gottempfängliches Gemüt; es gelte noch mehr von der Rückwirkung fremden Leidens, da, wo dasselbe ein unschuldiges und liebevolles Leiden um uns ist. „Einen solchen Zusammenhang zwischen dem Todesleiden Christi und den Sünden aller Menschen hat der Apostel (3, 18) offenbar angenommen." [3]) Ähnlich

[1]) Theologie des N. T. 509.
[2]) Bibl. Theologie des N. T. 171, vgl. 174.
[3]) Neutestamentl. Theologie I 403 und 404.

erklärt A. Seeberg, daß an dem Tode Christi den Menschen die Erkenntnis von dem fluchwürdigen Charakter ihrer Sünden aufgehe,[1]) wozu aber Feine mit Recht bemerkt, daß im Texte (d. h. 2, 24) doch nur die objektive Seite hervorgehoben sei.[2]) In der Tat ist bei aller ethischen Abzweckung zunächst doch immer die ungeschwächte Objektivität der auffallende Charakter der Aussagen von der Wirkung des Todes Jesu.

Was dabei das Verhältnis zu denen, welche die Heilskraft seines Todes aus Erfahrung kennen, d. h. zu der Gemeinde, kennzeichnet, ist, wie sich bereits klar gezeigt hat (S. 46 f.), die absolute Solidarität des Gerechten mit den Ungerechten, die mit dem Bild des Sühnopfers ausgedrückte Stellvertretung, ja die damit gesetzte Vertauschung der Rollen,[3]) und zwar mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen. Dem im herangezogenen Typus des Opfers angenommenen „psychisch-biotischen Rapport" zwischen dem Opfernden und dem an seiner Statt blutenden Tiere[4]) entspricht in den Worten des Textes von der Versöhnung und Erlösung ein Verhältnis lebendiger Einheit von Christus und Gemeinde, kraft dessen der Gemeinde das, was sein Tod bewirkt hat, unmittelbar zu eigen geworden ist und von ihr erfahren wird, ja auch die Stellvertretung nicht als eine formal-juristische, exklusiv-äußerliche erscheint, sondern als eine organische, inklusiv gültige und wirksame; denn Christus hat nicht allein „unsere Sünden" mit hineingenommen in den Tod am verfluchten Holze, sondern die Gemeinde hat im Grunde diesen seinen Tod miterlitten, sie ist den Sünden gestorben, „und somit ist das Feld frei für ein Leben für die Gerechtigkeit",[5]) wie es laut 2, 24 in der Absicht des in den Gerichtstod hineingehenden

[1]) Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung 295, bei Feine, Theologie des N. T. 509.

[2]) Ebenda.

[3]) Interessant für die Klärung des Gedankens ist die jüdische Opferformel: „Dies ist mein Stellvertreter, dies ist meine Auswechselung, dies ist mein Sühnopfer" (Wünsche, Leiden des Messias 19).

[4]) Vgl. Wünsche, Leiden des Messias 8.

[5]) Feine, Theologie des N. T. 509. In diesen Zusammenhang stellt Wohlenberg auch 4, 1 im Sinne eines geistlichen Todes, was σαρκί jedoch ausschließt.

Christus gelegen hat;[1]) so ist sie von der Sündenkrankheit tatsächlich genesen. Freilich enthält dieser Stellvertretungsgedanke eine Unstimmigkeit, indem das Sterben Christi einerseits als ein schlechterdings einzigartiges Handeln und Erleben Christi aufgefaßt ist (vgl. 3, 18), an Stelle und zugunsten der Sünder, andererseits die ἡμεῖς doch als Mitgestorbene betrachtet sind. Hier beweist sich aber gerade die streng ethische Orientierung des Textstandpunkts. Denn die Anerkennung des objektiven Tatbestandes des Mitgestorbenseins schließt das gänzliche subjektive Eingegangensein, bezw. dauernde Eingehen der Gemeinde in die Intention des περὶ ἁμαρτιῶν gestorbenen Christus ein, die bußfertige, radikale Scheidung von der Sünde durch die Selbstidentifizierung der Sünder mit dem gerichteten Christus; dies ist die von der Gemeinde erfüllte Bedingung der Wahrhaftigkeit und ethischen Reinheit ihres Glaubens an die Heilsbedeutung des Todes Christi, welcher ihr das Gottesgericht über ihre Sünde erspart. Damit ist das in den Aussagen über die Wirkung seines Todes vorausgesetzte Verhältnis unmittelbarer Solidarität und Einheit von Christus und Gemeinde,[2]) wie Christus es durch seine Heilstat objektiv gestiftet und besiegelt hat, durch einen entscheidenden Gesichtspunkt charakterisiert, nämlich nach der Seite seiner ethischen Bestimmtheit. Es kann nur durch den bußfertigen Glauben erfahren werden, welcher mit der Bejahung Christi auch die Sünde, bezw. das durch die Tatsache der Sünden belastete Selbstleben verneint. So erfahren gerade und einzig die Bekehrten (vgl. S. 87), welche auch beim Gericht περὶ ἁμαρτιῶν „im Christus" sind, die Heilskraft seines Todes unmittelbar. Nicht unerwähnt bleibe, daß die Setzung Christi zum Opfer, mit welcher das beschriebene

[1]) Zur Bedeutung von ἀπογίγνεσθαι = sterben vgl. übrigens Knopfs Bemerkung: „Daß ἀπογενόμενοι hier den gleichen Sinn hat wie ἀποθανόντες, folgt aus dem Dativ ταῖς ἁμαρτίαις. Hätte es nämlich nur die Bedeutung von fremd, fern geworden, dann müßte der Genetiv der Trennung dastehen."

[2]) Auch Wohlenberg erinnert sich bei 2, 24 an den 2, 5 wahrgenommenen „geheimnisvollen Lebenszusammenhang der Christen mit Christus".

Verhältnis Christi und der Gemeinde nach seiner objektiven und subjektiven Seite gegeben ist, nach 1, 19f. die ewige Bestimmung Gottes ist.

g) Ist von der Taufe die Rede (3, 21, vgl. S. 47 ff.), so wird bei einer altchristlichen Schrift von vornherein angenommen werden dürfen, daß sie die entscheidende Erklärung des *πιστεῦσαι* seitens des Täuflings, die entsprechende Bestätigung seitens der Gemeinde und durch beides zusammen den Eintritt in die Gemeinde bedeutet. Damit fällt dann auch die Rettung zusammen; mit der Zugehörigkeit zur Gottesgemeinde ist das volle, ewige Heil verbunden. Diese Heilsbedeutung der Taufe ist dem Zusammenhang nach eine Frucht des Todes Christi; es ist ihr aber auch eine Gegenwartsbeziehung zu Christus eigen. Man vergleiche etwa die Deutung von *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* durch Knopf: „Das Wasser der Taufe ist eben doch ein besonderes Wasser, weil in ihm die Gemeinschaft mit dem (gestorbenen und) auferstandenen Herrn vollzogen wird. Wie das geschieht, darüber sagt der Verfasser gar nichts aus. Aber so dunkel und vieldeutig uns seine Worte auch vorkommen, sie brachten den alten Lesern des Briefes vertraute und geläufige Vorstellungen. In der Taufe wird der Name des Herrn über dem Täufling genannt, er wird dem Himmlischen zugeeignet und wird in seine Gemeinschaft aufgenommen, die Erleuchtung, die Neuschöpfung und die Wiedergeburt tritt in der Taufe ein, der Geist kommt in ihr vom himmlischen Christus herab und verbindet den Gläubigen mit dem Herrn." Danach wäre die Taufe Rettung, weil sie die Aufnahme des Täuflings in die Geistesgemeinschaft mit dem lebendigen Christus ist, die positive Seite der angebotenen Vergebung der Sünden. Ähnlich erläutert Schlatter: „... weil Christus auferstanden ist. Darum ist sein Name die Bezeugung der versöhnenden und vollendenden Gnade und unser Anschluß an ihn der Eintritt in das Leben. Aus demselben Grund, weshalb wir durch die Auferstehung Jesu neugeboren sind (1, 3), ist die Taufe durch seine Auferstehung das Ende unsrer Sünde und unsres Tods und der Anfang unserer ewigen Gemeinschaft mit Gott." Auch hier ergibt sich also die Anschauung von einer

unmittelbaren Zusammengehörigkeit von Christus und Gemeinde; denn der Eintritt in die Gemeinde und der Eintritt in die Verbindung mit Christus fallen faktisch zusammen.

h) In den Sätzen, welche den Adressaten Trost und Mut im Leiden zusprechen, hat sich als tiefster und letzter Gesichtspunkt die Anschauung ergeben, daß das Leiden der Gemeinde ein Anteilhaben an den Leiden des Christus ist (vgl. S. 51 ff.); ihr Los ist als unmittelbar durch das seinige bestimmt vorgestellt, so daß beides nicht auseinandergeschieden werden kann. So ist das Leiden für die Gemeinde nicht allein unvermeidbar sondern geradezu ein hocherfreulicher Beweis ihrer innigen Gemeinschaft mit Christus, derzufolge die Gleichheit und Einheit ihrer Lage und ihres Geschickes mit dem seinigen in dieser Welt selbstverständlich, nicht befremdend, und ein Erweis der Gnade Gottes ist, in der die Gemeinde steht.

Vielleicht kommt das in 4, 13 (vgl. 5, 1) zutage tretende Verhältnis von Christus und Gemeinde auch in 1, 11 zum Ausdruck, wo der merkwürdige Plural immer wieder die Aufmerksamkeit der Ausleger auf sich gezogon hat. v. Soden äußert sich hier wie folgt: „Da die Mehrzahl *τὰς δόξας* nur die *δόξα* Christi (V. 21) und die *δόξα* der Christen (vgl. V. 7 f.), die zeitlich auseinanderliegen, zusammenschließen kann, ist ein gleiches auch von *τὰ παθήματα* an sich wahrscheinlich und durch 4, 13; 5, 1 sichergestellt, wodurch sich doppelt die allgemeine Bezeichnung ihrer Beziehung zu *Χριστός* durch *εἰς* erklärt." Knopf hält diese Deutung für an sich sehr gut möglich, aber nicht unbestreitbar. „Der Haupteinwand, der gegen sie vorgebracht werden kann, liegt darin, daß die beiden Akkusative und ihr Inhalt durch *ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν* in V. 12 aufgenommen werden. Dort sind aber sicher Tatsachen und Anschauungen gemeint, die mit der Erscheinung des Christus und nicht mit Leiden und Herrlichkeitshoffnungen der Gläubigen zusammenhängen." Gerade dieser Haupteinwand erscheint jedoch wenig stichhaltig, wenn man bedenkt, daß als eigentümlichster Hauptgedanke des Briefs geradezu die mit seinem Hauptzweck innig zusammenhängende Idee der göttlich geordneten Einheit von Leiden und Herrlichkeit in Christo und seinen Gliedern be-

zeichnet worden ist[1]) (vgl. auch 4, 13). Sehr wohl können Leiden und Verherrlichung der Gemeinde, wie sie aus ihrer Gemeinschaft mit Christus hervorgehen, dem Verfasser von 1. Pt. als wesentlich zum Inhalt der Heilsbotschaft von Christus gehörend erschienen sein. Beachtenswert ist besonders auch Calvins Ausführung zu 1, 11: „Dicit quidem Petrus, de venturis in Christum afflictionibus spiritum fuisse testificatum; sed Christum a suo corpore non separat. Itaque non debet hoc restringi ad Christi personam; sed initium faciendum est a capite, ut membra suo ordine sequantur . . . Denique non tractat Petrus, quid Christo sit proprium; sed de universali ecclesiae statu disserit. Sed hoc ad fidei nostrae confirmationem multo aptius, dum nostras afflictiones in Christo considerandas proponit, quia melius in eo cernimus connexionem mortis et vitae inter nos et ipsum. Et certe hoc jus atque haec ratio est sacrae unitatis, quod in membris suis quotidie patitur, ut postquam in nobis absolutae fuerint ejus passiones, suum vicissim complementum habeat gloria." Auf jeden Fall trifft diese Auslegung den Standpunkt des Briefes in bezug auf das Verhältnis von Gemeinde und Christus. Nicht erst einem nachträglichen, im Lauf der Geschichte hervorgetretenen Erfolg des Leidens der Kirche verdankt die hohe Wertung des Leidens der Gemeinde ihr Entstehen, während man sich zur Zeit des 1. Ptfs. mit dem Gefühl der Erlösung trotz dem Leid habe „begnügen" müssen,[2]) sondern der Brief beurteilt das Leiden der Gemeinde entscheidend vom Christus aus. Im Glauben an ihn ist der Gemeinde der Sieg über die im Leiden an sie herantretende Anfechtung gegeben, und in der Bewährung dieses Glaubens erprobt sich auch ihre wirkliche Gemeinschaft mit Christus, ihr Sein „im Christus", welches, recht betrachtet, durch das Leiden nicht beeinträchtigt, sondern bestätigt wird.

i) In der Stelle vom Wachstum der Wiedergeborenen (2, 2f., vgl. S. 56f.) ist die Vorstellung augenscheinlich die, daß im Grunde Christus selbst die pneumatische Nahrung ist, welche

[1]) Vgl. S. 153, Anm. 1. [2]) So Weinel, Neutestamentliche Theol. 499.

die Gemeinde im Wort fort und fort in sich aufnimmt und sich zum Aufbau und zur Stärkung ihres inneren Lebens assimiliert, und dies zur Rettung hin, bis dieses ihr Leben außer aller Gefahr der Versuchung und des Gerichts steht, offenbar weil Christus dann ganz und ungehemmt das Leben der vollentwickelten Gemeinde sein wird. Erwähnenswert ist hier die folgende Vermutung von Knopf: „In ἐν αὐτῷ statt δι' αὐτοῦ scheint die Deutung von ζωή = Christus und die weit verbreitete, viel angewandte Formel ἐν Χριστῷ eingewirkt zu haben"; Knopf umschreibt daher so: „Wer sich im Lebenselemente des himmlischen Christus hält, wer sich davon nährt, der wächst zur Rettung hinauf." Das innere Wachstum der Gemeinde bestünde danach in einer fortschreitenden Wandlung ihres inneren Wesens in das Leben Christi hinein.[1])

k) Der ganze 1. Ptbf. ist, wie sich mehrfach gezeigt hat, nicht nur ein gewaltiger sittlicher Imperativ; er ist zugleich von der Überzeugung getragen, daß der gute Wille und Wandel der Gemeinde von Gott bewirkte Realität ist und zwar auf Grund und in Kraft der durch den Versöhnungs- und Erlösungstod Jesu Christi bewirkten, gänzlichen sittlichen Erneuerung der Menschen, welche die Gemeinde bilden. Ein Ausdruck ist hier im Grunde die Zusammenfassung von allem darüber Gesagten und zugleich die knappste Angabe des Entscheidenden: der gute Wandel der Gemeinde ist ihr Wandel „im Christus" (3, 16). Von ihm ist er normiert; denn Christus ist für den Verfasser des 1. Ptbfs. die letzte Norm und die tadellose, vollkommene Verwirklichung des guten Gotteswillens in Person (vgl. S. 75 ff.). Darum ist der Wandel der Gemeinde gut zu nennen, insofern und weil er von Christus, dem Inbegriff des

[1]) Der Eindruck dieser Vorstellung bei 2, 2 f. verringert sich nicht, wenn allenfalls statt χρηστός Χριστός zu lesen sein sollte, verstärkt sich jedoch durch die Möglichkeit, λογικός nach den Parallelen der Mysterienkultsprache mit πνευματικός = θεῖος, praktisch zugleich im Sinne von „sündlos machend", „heiligend" gleichzusetzen (Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen 181; Perdelwitz, Mysterienreligion 60—62); auch die vorkommende Gleichsetzung von λόγος = σπέρμα = Hermes ist beachtenswert.

Guten bestimmt, in der Sphäre der Lebensgemeinschaft mit ihm geführt, aus der Reinheit und Kraft seines Willens erzeugt ist, so daß ihre ganze Betätigung in der Liebe zu Gott und im brüderlichen Dienst *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* geschieht (vgl. auch S. 207). Die Gemeinde hat mit der Sünde gebrochen und ist auf die Absicht ihres Erlösers, die ihn in den Tod getrieben hat, eingegangen (vgl. S. 87. 211). Der Gehorsam Jesu Christi ist ihr Gehorsam, sein Wille ist ihr Wille geworden und wird es ständig. Wieder tritt die ethische Seite des Gemeinschaftsverhältnisses von Christus und Gemeinde ans Licht: sie ist Willenseinheit. Die entscheidende Bedeutung dieses Sachverhalts ist dadurch gegeben, daß die Gemeinde folgerichtig durch Sündigen ihre Einheit mit Christus verscherzen würde, und daß sie sich durch die Nachfolge Christi in der Gnade Gottes erhält (vgl. S. 85 f.), ferner durch den Befund, daß bei den „religiösen" Aussagen über das Verhältnis von Christus und Gemeinde sich keine erkenntnismäßige Scheidung z. B. zwischen dem Geist in Christus und in der Gemeinde oder zwischen den Leiden Christi und denen der Gemeinde vollziehen ließ. Träten aber die Willen auseinander, so wäre die Scheidung da. Die Willenseinheit ist daher für das Verhältnis der Zusammengehörigkeit von Christus und Gemeinde wesentlich und für den Bestand der Gemeinde ebenso konstitutiv, wie ihr Erfülltsein vom Gottesgeist und ihr Glaube. Inhaltlich bestimmt, ist der Christuswille der Gemeinde die Liebe, welche sich ganz für Gott einsetzt, das Verhältnis des Bruders zum Bruder bestimmt, in der Gemeinde die Willensgemeinschaft aller mit allen ausmacht, und auch der heidnischen Umgebung erkennbar ist als das echte *ἀγαθοποιεῖν*, ja sie ist, um alles in einem zu sagen, die Liebe zu Christus, dem persönlichen Inbegriff des Guten (vgl. S. 78 f.). Infolge ihrer Willenseinheit mit Christus ist die Gemeinde denn auch das wirksame Organ Gottes und Christi, durch das der göttliche Heilswille an die Menschen herantritt (vgl. S. 87 f. 193 f. 206) und sie zur Entscheidung nötigt, und die Stellungnahme der Menschen zum Einfluß der Gemeinde ist dann ihre Stellungnahme Gott und Christus gegenüber.

l) Eine weitere Bestätigung, daß der Verfasser von 1. Pt. den guten Willen der angeredeten Gemeinde als ihre Willenseinheit mit dem beherrschenden Willen Christi voraussetzt, ist seine Annahme, daß die charismatische Organisation in der Gemeinde in Kraft sei (vgl. S. 119ff., bes. 128 f.), und zwar nicht mit dem Erfolg eines anarchistischen Chaos, dem er mit rechtlichen Maßnahmen und Kompetenzbegrenzungen beikommen müßte, sondern als wirkliche Christokratie und Pneumatokratie in der Gemeinde, im letzten Grunde *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (4, 11). Sind die Angeredeten solche Menschen, die „in Christus" sind, dann ist ja damit ihre Beugung unter diesen einen „Herrn", ihr Eingehen auf seinen Willen und in seinen Willen gegeben; die Anerkennung der Herrschaft Jesu Christi ist denn auch eine Grundvoraussetzung, welche der Schreiber und die Adressaten teilen (1, 3 u. ſ. f., vgl. S. 220ff.).

m) Eine letzte Beziehung, an welcher das im 1. Ptbf. vorausgesetzte Verhältnis von Gemeinde und Christus erkannt werden kann, ist diejenige der Hoffnung des Verfassers, bezw. der Gemeinde, auf die Auferstehung und Verherrlichung Christi (vgl. S. 147. 150ff.); denn an ihr hat das Hoffen der Gemeinde sein Ziel, sein Maß und seinen Grund (1, 3f. 21; 4, 13; 5, 1), nämlich unter der ständigen Voraussetzung, daß das Los der Gemeinde, auch das zukünftige, durch dasjenige Christi bestimmt ist; sie wird, wie an seinen Leiden, so auch an seiner Herrlichkeit teilhaben. Auch in 1, 11 kann (vgl. S. 213f.) in den *δόξαι*, welche zunächst Christus betreffen, die Erhöhung und Verklärung der Gemeinde miteingeschlossen gedacht sein.

Das Ergebnis des letzten Abschnitts der Untersuchung (S. 202—217) darf als ein durchaus einheitliches bezeichnet werden. Im normalen, von Gott gesetzten Verhältnis von Christus und Gemeinde empfindet der Verfasser des 1. Ptbfs. nicht allein keine Spannung, sondern setzt gerade in den für seine Auffassung vom Wesen der Gemeinde entscheidenden Aussagen bei aller verschiedenen Beziehung und Mannigfaltigkeit derselben doch überall und stets das nämliche Grundverhältnis von Christus und Gemeinde voraus und in Geltung, ein einzigartiges Verhältnis der Zusammengehörigkeit, Solidarität und völligen

Gemeinschaft. In Kraft dieses Verhältnisses ist die Gemeinde (was sie als solche ist), hat sie (was sie als Gemeinde hat), will und tut sie (was sie als Gottesgemeinde will und tut) und erlebt sie (was sie als solche erlebt) genau und gerade das, was Christus ist, hat, will, tut und erlebt, so freilich, daß die Gemeinde durch ihn und in ihm ist, hat u. s. f., was von Christus in grundlegender Weise, *κατ' ἐξοχήν*, in voller Objektivität gilt, von ihm geradezu als dem Urbestandteil der Gemeinde, den sie einschließt (vgl. den Eckstein!). Dies ist in bezug auf die religiöse wie auf die ethische Seite in gleicher und einheitlicher Bestimmtheit der Fall; denn die Gemeinschaft der Gemeinde mit Christus ist ebenso Geistes- und Lebensgemeinschaft wie Willensgemeinschaft mit allen daraus erwachsenden Konsequenzen. Der zusammenfassende Ausdruck dafür ist die Formel *ἐν Χριστῷ* (3, 16; 5, 10. 14), welche dem Verfasser im Schlußwort geradezu zur Bezeichnung der Gemeinde nach ihrer wesentlichen Art dient.[1]) „Selbstverständlich meint die Hinzufügung von *τοῖς ἐν Χριστῷ* keine Beschränkung der *ὑμεῖς πάντες*, sondern hebt nur ihre charakteristische Wesenseigentümlichkeit hervor, die Beschlossenheit der Leser als Christen in ihrem verklärten Haupt und König, auf Grund welcher es für den Verfasser, der sich hierin mit ihnen eins weiß, zum Schreiben an sie und zumal zu dieser Wunschesäußerung gekommen ist" (Wohlenberg zu 5, 14). Für ihn bedeutet Christus den umfassenden, tragenden und alles bestimmenden einheitlichen Anfang und Grund, den einzigen soziologischen Beziehungspunkt für die Gemeinde (vgl. auch das Verhältnis von Gemeinde und einzelnem S. 190f. und von Gesamt- und Ortsgemeinde S. 191 f.).

Von Wichtigkeit ist weiter die Feststellung der Unmittelbarkeit dieses Verhältnisses. Keine psychologische Vermittlung wird in den Aussagen des 1. Ptbfs. versucht, keine gedankliche Verbindung durch einen Begriff konstruiert. Dies geschieht auch nicht durch die Vorstellung vom Geist Gottes, welcher eine

[1]) Vgl. Monnier zu 5, 14b: Cette dernière ligne a une grande ampleur. C'est la pensée dominante de toute la lettre.

objektive Wesenseinheit von Christus und Gemeinde konstituiert; im Gegenteil: gerade die Übertragung des Geistes vom Christus auf die Gemeinde schafft die Unmittelbarkeit im Verhältnis beider; sie bezeugt ja eben, daß auf dem Boden der Gemeinde die Schranke zwischen dem Göttlich-Objektiven und dem Menschlich-Subjektiven gefallen und nicht mehr vorhanden ist. Ebenso ist die Liebe, welche die Gemeinde hat und übt und deren entscheidender Beziehungspunkt Jesus Christus ist (1, 8), welche gerade deshalb nach der ganzen Ethik des Briefs Liebe zu Gott und zu den Menschen ist, im letzten Grunde nichts anderes als eben ihre Willenseinheit mit Christus, dessen Lieben Norm und Quelle ihres Liebens ist. Und der Glaube der Gemeinde, welcher nach seiner konstitutiven Bedeutung im Text so deutlich hervortritt, ist die bejahende Wertung und Anerkennung dessen, was Christus nicht bloß für sich, sondern nach Gottes Willen zugleich für alle ist, welche ihn nicht verwerfen (vgl. z. B. 2, 4—10).

Weiter ist hervorzuheben, daß das gegenseitige inklusive Verhältnis, wie es auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs. zwischen Christus und Gemeinde besteht, als durch ihn begründet gilt. Es ist keineswegs als ein von Menschen ausgehendes Sichhineinsteigern in die göttliche Sphäre, als ein Sichverschmelzen mit dem Kultgotte vorgestellt, sondern in diametralem Gegensatz dazu als geschaffen durch die entscheidende Tat Christi. Er ist in einem von der Gemeinde gänzlich unabhängigen Handeln, das ihr als Axiom vorgehalten wird, in die völlige Solidarität mit den Schuldbeladenen, Sündenkranken, durch ihre Ungerechtigkeit von Gott Geschiedenen rettend eingetreten und hat dadurch die Trennung abgetan, das Zusammengehörigkeitsverhältnis mit der Gemeinde ein für allemal und mit allem, was daraus folgt, gestiftet (vgl. S. 31 ff. 209 ff.). Es bleibt den Menschen, welchen die Heilsbotschaft verkündigt wird, nichts anderes übrig, als sich bejahend, d. h. glaubend auf diesen gegebenen Tatbestand zu stellen und ihren Platz in Christus und damit zugleich in der Gemeinde einzunehmen, oder dem Evangelium Gottes den Gehorsam zu verweigern.

Nach alledem ist das Geheimnis des Daseins und Soseins der Gemeinde: der Christus in seinem Dasein und Sosein. Was der Verfasser von der Gemeinde Wesentliches sagt, sagt er im Blick auf Christus. Sein Gemeindegedanke erwächst also in seinen entscheidenden Zügen aus seiner „Christologie"; sein Christusgedanke ist demnach die Basis seines Gemeindegedankens und fordert als solche besondere Beachtung.

9. Im Verhältnis des Christus zu Gott.

Auf Grund des Befundes, daß auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs. das Verhältnis zu Christus in seiner beschriebenen Eigentümlichkeit für die Gemeinde konstituierend ist, erhebt sich die Frage, ob diese so streng christozentrische Betrachtungsweise die ebenfalls vom Brief vertretene theozentrische nicht verletze, ob im Denken seines Verfassers nicht irgendwie eine Spannung im Verhältnis von Gott und Christus, als einem δεύτερος θεός, vorliege. Ist „in Christus" auch die Unmittelbarkeit der Gemeinde zu Gott gegeben? oder ist diese letztere Beziehung gestört, so daß das religiöse Bewußtsein durch einen doppelten Beziehungspunkt gespalten und dadurch auch der Gemeindegedanke in Mitleidenschaft gezogen wäre? Besteht zwischen der Heilsmittlerschaft Christi und der religiösen Beziehung der Leser allein zu Gott ein Gegensatz, welcher u. a. dazu berechtigen würde, mit Völter[1]) die Einheitlichkeit der Verfasserschaft aufzugeben? Die Antwort muß sich aus der Feststellung des vom 1. Ptbf. angenommenen Verhältnisses des Christus zu Gott ergeben; zugleich muß sich hier zeigen, ob der vorliegende Christusgedanke das Sein der Gemeinde „im Christus" erlaubt.

Von einer gegensätzlichen Spannung im Verhältnis „Gott und Christus" ist im 1. Ptbf. keine Rede. Freilich ist Christus nach 4, 5 der Richter, wie Gott nach 1, 17, oder der Hirt (2, 25; 5, 4) der Herde Gottes (5, 4), oder „der Herr", der beim Zitieren alttestamentlicher Stellen unverkennbar an die Stelle

[1]) Der 1. Ptbf., bes. 19 und 27 f.; z. B.: „Die ausschließliche Heilsmittlerschaft Christi, die in 1, 7—12 gelehrt wird, ist durchaus im Widerspruch mit dem, was wir unmittelbar zuvor in 1, 3 und 1, 5 von Gott lesen" (17).

Jahves tritt (2, 3. 13(?); 3, 14),[1]) und neben dem Glauben an Gott (1, 21) steht der Glaube an ihn (1, 8; 2, 6). Aber damit tritt kein exklusives Konkurrenzverhältnis zutage, sondern nur die Tatsache, daß es dem Verfasser von 1. Pt. völlig auf eins hinauskommt, wessen man sich von Gott oder von Christus zu versehen, wie man sich normalerweise zu Gott oder zu Christus zu stellen hat; für die Praxis fallen ihm beide zu einem einzigen Beziehungspunkt zusammen. Denn „der religiöse Inhalt des Christusgedankens, daß der Christus seine Herrschaft durch Gott besitzt, bildet mit voller Kraft das Axiom, auf dem der ganze Gedankengang ruht".[2]) Darum steht Christus freilich in der trinitarischen Stelle 1, 2 neben „Gott Vater" und „Geist", und nach 1, 11 war der Geist Christi schon das weissagende Ich in der alttestamentlichen Prophetie, so daß Christus durchaus und wesentlich in die Sphäre der ewigen Gottheit gehörig gedacht ist, aber doch wieder nur dadurch, daß Gott in ursprünglicher und einzigartiger Weise sein „Gott und Vater" ist (1, 3). Offenbar ist nach der Meinung des Verfassers von 1. Pt. das Verhältnis der unmittelbaren Einheit und Zusammengehörigkeit mit Gott bei Christus gleichzeitig und ebenso wesentlich und bestimmt das Verhältnis gänzlicher Abhängigkeit von „Gott Vater" und zwar im religiös-metaphysischen wie im ethischen Sinne. So ist Christus das, was er zum Heil der Welt, bezw. der Gemeinde ist, nach ewigem Ratschluß Gottes (1, 19 f.). Als das vollkommene Vorbild und Urbild eines „der Gerechtigkeit", dem „Willen Gottes" geweihten Lebens hat er in seiner Gesinnung und seinem Tun die Sünde völlig vermieden und das *ἀγαθοποιεῖν* im *πάσχειν* bis zum äußersten vollendet, im Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes (2, 21—24; 3, 16—18; 4, 1 f.). Den nach Gottes Willen zur Versöhnung, Erlösung, sittlichen Zurechtbringung und Wiedervereinigung der sündigen Menschen mit Gott nach seinem irdisch-leiblichen Leben Getöteten hat Gott aus den Toten erweckt (kraft des lebendigmachenden Geistes,

[1]) Vgl. S. 138, Anm. 1.

[2]) Schlatter, Theologie des N. T. II 186, bezw. Theol. d. App. 47.

vgl. 3, 18; 4, 6); Gott hat ihm die der himmlischen Welt entsprechende Herrlichkeit verliehen und ihn zu seiner Rechten erhoben, zur Teilnahme an der göttlichen Weltherrschaft, zur Würde und Machtstellung des Herrn auch über alle himmlischen und unsichtbaren Engel, Gewalten und Mächte (3, 18; 1, 21; 3, 22).[1]) Daher nennt der 1. Ptbf. ihn folgerichtig nirgends nach seiner vergangenen geschichtlichen Erscheinung bloß „Jesus", sondern immer „Jesus Christus" (1, 1. 2. 3 (zweimal) 7. 13; 2, 5; 3, 21; 4, 11) oder „Christus" (1, 11 (zweimal) 19; 2, 21; 3, 16. 18; 4, 1. 14); nimmt sich der letztere Ausdruck auch oft wie ein Eigenname aus, so beweist doch die gelegentliche Anwendung des bestimmten Artikels (3, 15; 4, 13; 5, 1), daß dem Verfasser der appellative Sinn des Christusbegriffs nicht entschwunden ist; dasselbe ergäbe sich aus der Bezeichnung „Christus Jesus" (nach einigen Textzeugen statt „Christus" in 5, 10. 14). Für die Gemeinde der Gegenwart rechnet der Verfasser des 1. Ptbfs. ausschließlich mit dem lebendigen erhöhten Christus, dessen „ewiges göttliches *πνεῦμα* das beherrschende Prinzip seines neuen, nach verklärter Leiblichkeit gearteten Lebens wurde und weiterhin blieb",[2]) eines Lebens „in Macht und Freiheit des Geistes".[3]) In diesem ganz persönlichen Jesus Christus und doch auch wieder überpersönlichen Geist-Christus hat die Gemeinde ihr Dasein, „ihren Ort", und damit den unmittelbaren Anteil an allem, was Christus durch Gottes Setzung ist, an der Frucht seines Todes, welche sie eben in diesem Verhältnis genießt, an der göttlichen Kraft und himmlischen Sphäre des Geistes, am guten Willen und Wirken ihres Herrn zum Dienst und zur Verherrlichung Gottes. Dadurch, daß das Verhältnis der Gemeinde zu Christus gänzlich auf demjenigen des Christus zu Gott beruht, durch dasselbe bewirkt und in jeder Hinsicht bestimmt ist, ist sie selber gänzlich in die theozentrische Orientierung des Christus hineingezogen; gerade *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist Gott

[1]) Bei 3, 22 ist Ps. 110, 1 als Hintergrund und das Passiv in *ὑποταγέντων* zu berücksichtigen.

[2]) Wohlenberg zu 3, 18.

[3]) Hofmann zu 3, 18.

auch für sie der erste und der letzte. Ihr Glaube an Christus und ihre Liebe zu ihm wendet sie in keiner Weise von Gott ab, sondern entspricht dem klaren göttlichen Willen und Handeln und der Liebe und Wertschätzung des Christus durch Gott selbst (2, 4. 6; 1, 21 u. s. f.), ist auch ohne Entscheidung gegen die Sünde und für die Gerechtigkeit, d. h. für den Willen Gottes, überhaupt nicht vorhanden (vgl. S. 211 u. a.). So kennt der Standpunkt des 1. Ptbfs. keine Zwiespältigkeit in der geschlossenen Richtung sowohl auf Christus wie auf Gott, sondern das Verhältnis der beiden Beziehungen ist ein inklusives. Die beiden Richtlinien fallen genau besehen zusammen, weil Gottes und Christi Wollen und Wirken ihm eine unscheidbare Einheit sind. Durch seine Sohnschaft ist Jesus Christus für die Gemeinde „unser Herr" (1, 3); durch sein entscheidendes messianisches Handeln hat er die Gemeinde in die Unmittelbarkeit zu Gott versetzt (3, 18).

Noch ist besonders hervorzuheben, daß kraft dieses Verhältnisses zwischen Gott und Christus das ganze die Gemeinde schaffende Heilswirken Christi als das aus dem ewigen Gottes-willen hervorgegangene Werk der Gnade Gottes erscheint. Seinem Erbarmen verdankt die Gemeinde ihre durch Gottes Tun am Christus erzeugte Existenz (1, 3, vgl. 5, 10). In den grundlegend an und durch Christus geschehenen, sich noch verwirklichenden und noch zukünftigen Heilstaten offenbart sich ebenso wie im Geistbesitz der Gemeinde mit der Mannigfaltigkeit seiner Gaben und Kräfte die der Gemeinde verliehene Gottesgnade (1, 10 f. 13; 4, 10). Die ganze Bestimmung und Berufung der Gemeinde zur ewigen Herrlichkeit Gottes in Christus ist von dem „Gott aller Gnade" ausgegangen, der als solcher auch die volle endliche Verwirklichung seiner Heilsgedanken mit der Gemeinde verbürgt (5, 10). Für die erwählte Gemeinde ist Gott von vornherein der liebende Vater (1, 1 f.); ihre Erfahrung der Erlösung durch den Opfertod Christi ist die Auswirkung des ewigen Heilswillens Gottes, so daß der Glaube der Gemeinde zurückgreift auf den im Christus offenbaren Gott (1, 19—21).

3. Antitheſen, deren Widerſtreit der Verfaſſer des Briefs empfindet.

Zur Aufzeigung derjenigen Antitheſen in den Ausſagen des 1. Ptbfs. über die Gemeinde, welche faktiſch für das Denken und Empfinden des Verfaſſers keine „Spannung" darſtellen, die Einheitlichkeit einer von ihm vertretenen Grundanſchauung daher eher andeuten und zu ſichern ſcheinen, als in Frage ſtellen, muß nunmehr als notwendige Ergänzung der Hinweis auf jene anderen Antitheſen in den Ausſagen des Briefs treten, welche offenbar einen vom Verfaſſer des Briefs ſchmerzlich empfundenen Widerſtreit zum Ausdruck bringen. Deutlich iſt dies in der Tat in drei Beziehungen des Gemeindegedankens der Fall, nämlich im Verhältnis der Gemeinde zu Iſrael, zur Welt und zu Gott und Chriſtus.

1. Im negativen Verhältnis der Gemeinde zu Iſrael.

Hier hat ſich bereits ergeben (vgl. S. 144f. 178f.), daß im Gegenſatz zu derjenigen Betrachtungsweiſe, welche in der Gemeinde die Fortſetzung und Vollendung Iſraels ſieht (vgl. S. 195f.), die andere ſteht, welche den Blick auf die tatſächliche offizielle Stellungnahme Iſraels gegen den Chriſtus Gottes gerichtet hält (2, 4ff.). In ſchroffſtem Widerſpruch zueinander ſtehen da die Wahl, Wertung und Setzung des Eckſteins durch Gott ſelbſt und infolgedeſſen auch durch die auf den göttlichen Heilswillen glaubend eingehende Gemeinde einerſeits, die Verachtung und Verwerfung desſelben Steines durch die berufenen Bauleute, fortgeſetzt in der Verweigerung des Glaubens dem „Wort" gegenüber, andererſeits. Unverkennbar iſt damit auf die Entſcheidung des jüdiſchen Volkes gegen den Chriſtus Jeſus hingewieſen, welche ein doppeltes zur Folge hat: den Fall Iſraels, ſein notwendiges Scheitern an dieſem Felſen und ſein Erſatz durch eine jetzt weſentlich heidenchriſtliche, vom ungläubigen Iſrael durch die tiefſte Kluft geſchiedene Gemeinde. Dieſes Urteil wird nicht bloß mit großer Beſtimmtheit ausgeſprochen, ſondern auch mit ſtarkem Pathos; eine tiefe Erregung zittert in den wuchtigen Sätzen des Urteils über die dem Ver-

faſſer unbegreifliche Ablehnung Chriſti durch die Judenſchaft. Sie iſt ihm ein Rätſel, die Auswirkung eines unerklärlichen Verhängniſſes. Hier iſt alſo die gedankliche Antitheſe der Ausdruck eines praktiſchen Erlebens, eines ſchmerzlichen Gegenſatzes zu Menſchen, von denen das Gegenteil eines ſolchen Widerſtandes gegen den Heilswillen Gottes in Chriſtus zu erwarten geweſen wäre. — Ebenſo handelt es ſich um eine tatſächliche Trennung in einem weiteren Verhältnis des Gegenſatzes:

2. Im negativen Verhältnis der Gemeinde zur Welt.

Schaut doch der 1. Ptbf. nicht allein die Gemeinde offen für die Welt und auf weithin gemeinſamem Boden mit allen Menſchen ſtehend (vgl. beſ. S. 197 ff.), ſondern er ſetzt voraus, verlangt mit Energie und erwartet vom künftigen Eingreifen Gottes die gänzliche, radikale Scheidung von Gemeinde und Welt (vgl. beſ. S. 65 ff. 147 ff.). Beide ſind einander im tiefſten Weſen fremd. Durch die göttliche Erwählung iſt die Gemeinde der Welt entnommen; ſie hat daher auch ihre eigentliche Heimat nicht mehr auf Erden und wird auch von der Welt nicht als daſeinsberechtigt anerkannt (vgl. S. 52). Zwiſchen beiden beſteht geradezu ein Weſensgegenſatz, ein religiös-metaphyſiſcher Dualismus von unverſöhnlicher Schroffheit. Auf der einen Seite das Leben aus Gott, der Gottesgeiſt als Gemeingeiſt der Ekkleſia, das Sein der Glaubenden im Chriſtus, ein davon beherrſchter Wille und Wandel und das Miſſionsziel, alle Menſchen zu gewinnen, die ganze Welt zur Gemeinde zu machen. Auf der andern Seite umgekehrt das Beſtreben, die Gemeinde aufzulöſen, wieder zur Welt zu machen, Haß, Verleumdung und Verfolgung der Gemeinde, und dahinter der unheimliche, die Welt inſpirierende Einfluß und Vernichtungswille des unſichtbaren Feindes, dem gegenüber der Glaube der Gemeinde nur geſchloſſenen Widerſtand kennen darf, ein dem Ja des Glaubens entſprechendes abſolutes Nein. Gemeinde und Welt ſtehen demnach im diametralen Gegenſatz eines harten Kampfes um Sein und Nichtſein. Auch in einer merkwürdigen Doppelſtellung in der Beurteilung der ſtaatlichen Machtordnung ſtoßen die beiden Betrachtungsweiſen auf-

einander.[1]) „Man versucht zu unterscheiden zwischen dem, was er (der Staat) nach göttlichem Recht in der Erfüllung seiner Sendung tue, und dem, wodurch er sich von seinem Beruf entferne, Böses mit seiner Macht schütze und, statt im Dienste Gottes zu handeln, der satanischen Macht zum Werkzeug diene.“[2]) Im letzteren Falle verlangt der 1. Ptbf. von der Gemeinde die Verherrlichung Gottes durch die unbedingte Bekenntnistreue zum Christusnamen, die unerbittliche Durchführung des Gegensatzes bis zum Einsatz des eigenen Lebens.[3]) Die endgültige Scheidung zwischen Gemeinde und Welt kommt aber erst durch das Endgericht zustande, welches die Gott Widerstreitenden dem hoffnungslosen Verderben preisgibt, der Gemeinde dagegen die ersehnte volle Rettung und Beseligung bringt, den Gegensatz zwischen Gemeinde und Welt also unaufhebbar macht. Daran denkt der Verfasser von 1. Pt. mit Schaudern (4, 17 f.). Er tut alles, um die Adressaten nicht bloß über dem Leiden, das ihnen ob des Widerstreites der Welt widerfährt, zu trösten, sondern auch sie in der selbst diesem Widerstreit noch überlegenen, leidenswilligen Liebe zu stärken, einer Liebe, welche der Welt angehörige Menschen, solange noch die Zeit ist, für Gott und die Gemeinde zu gewinnen sucht; dabei greift er zu den kühnsten Ausblicken des Hoffens (2, 12; 4, 6). So sehr ist es ihm um möglichste Überwindung der so tief empfundenen, schmerzlich erlebten Spannung zwischen Gemeinde und Welt zu tun.

Am einschneidendsten für den Gemeindegedanken ist jedoch der Widerstreit im dritten, für die Gemeinde alles entscheidenden Verhältnis:

3. Im Verhältnis der sündigenden Gemeinde zu Gott und Christus.

---

[1]) Vgl. die Feststellung einer solchen Doppelstellung auch mit Bezugnahme auf den 1. Ptbf. bei H. Holtzmann, Das N. T. und der römische Staat; Knopf, Nachapost. Zeitalter 105—114 und Komm. z. 1. Pt. 104 f.

[2]) Schlatter über die Beurteilung des Staats durch die apostolische Gemeinde, auch mit Verweisungen auf den 1. Ptbf.; Theol. des N. T. II 469, bezw. Theol. der Apostel 489 f.

[3]) Vgl. die Ausführungen von Wendland, Die hellenist.-römische Kultur 250—254.

Viele Worte des Briefs sagen einen gegensätzlichen Unterschied im Verhältnis Christus—Gemeinde aus. Dies zeigt sich schon in der Lage, in der die Gemeinde sich befindet. Christus ist auferstanden, der sarkischen Daseinsweise entnommen, in den Himmel eingegangen und thront herrschend zur Rechten Gottes. Die Gemeinde dagegen ist noch „im Fleisch" (4, 2), „in der Welt" (5, 9) und hat auch noch am Fleisch zu leiden, unter Umständen bis in den Tod. Immerhin entspricht dies der Lage des Christus selber in dieser Welt, sofern das Leiden aus dem Tun des Guten folgt und das inklusive Verhältnis von Christus und Gemeinde nicht in Frage stellt, sondern gerade bestätigt (vgl. S. 213 f.). Wenn aber das Leiden der Gemeinde auch unter den Gesichtspunkt des Gerichts gestellt wird (4, 17; vgl. 176 ff.), wenn die Gemeinde trotz des anerkannten Tatbestandes ihres guten Willens und Wandels als sündigende Gemeinde erscheint, so daß der Schreiber mit aller Energie gegen ihre Sünde kämpfen und sie zum Kampf gegen ihre eigene Sünde anspornen muß (vgl. S. 130 ff. 169 ff.), dann scheint der Gemeindegedanke des 1. Ptbfs. durch solchen Widerstreit zerreißen zu müssen. Denn nachdem sich erwiesen hat, daß der gute Wille und Wandel der Gemeinde im letzten Grunde auf ihrer Willensgemeinschaft mit Christus beruht und die ethische Bestimmtheit und Bedingung ihrer Einheit mit Christus darstellt (vgl. S. 215 f.), so muß das Sündigen der Gemeinde als Aufhebung dieser Willenseinheit, als Bruch des inklusiven Verhältnisses zwischen Christus und Gemeinde gewertet werden. Ihr Sündigen muß auf dem Standpunkt des Briefs genau genommen ihr Nichtsein bedeuten; denn das ungebrochene Verhältnis zu Christus konstituiert ja die Gemeinde. Folgerichtig fällt die Gemeinde, sofern sie sündigt, unter das Urteil und Gericht der göttlichen Gerechtigkeit, muß darin das verdiente Schicksal der Welt teilen und kann an der Lebensherrlichkeit des auferstandenen, erhöhten Christus (noch) nicht teilhaben. Der Ernst und die Wucht der Paräneſe des Briefs ist daher verständlich; ihre Kraft steht in der Unbedingtheit der Überzeugung: Sünde in der Gemeinde darf nicht sein. Ihr Vorhandensein ist desto unbegreiflicher und unerträglicher, als der Gemeinde nicht nur

die Verpflichtung zum Guten auferlegt, sondern auch — durch die Gnade Gottes, im Tod des Christus — die Versöhnung und Erlösung, der neue Sinn und Wille gegeben ist. Wenn nun die Gemeinde nicht entschlossen und ganz den Willen Gottes tut, ist ihre Existenz dahin. Der Widerstreit zwischen dem Guten und der Sünde innerhalb der Gemeinde kommt also auf eine Spannung zwischen Sein und Nichtsein der Gemeinde heraus (vgl. schon S. 135 und das nicht „notwendige", aber durch Sünde bedingte Spannungsverhältnis zwischen Brüdern, das als solches nicht gesondert berücksichtigt ist, weil es auf dem Standpunkt des Textes nur eine spezielle Seite am Ungehorsam der Gemeinde gegen Christus überhaupt darstellt). Gerade in diesem Zusammenhang der Gedanken tritt bezeichnenderweise die Mahnung zum Wandel „in Furcht" auf (vgl. 1, 17—19), welche als hörbarer Unterton durch die ganze Paräneſe des Briefs hindurchgeht (vgl. 2, 17. 18; 3, 2. 14—16; vgl. 4, 17 f.; 5, 5 f.) und den entsprechenden Gegensatz zur freudigen Gewißheit des Glaubens darstellt.

4. Zusammenfassung.

Nunmehr läßt sich hinsichtlich derjenigen Antithesen, welche vom Verfasser des 1. Ptbfs. wirklich als „Spannungen" empfunden sind, urteilen, daß *der Widerstreit in allen drei Fällen dieselbe Ursache hat*. Die Juden, welche den Christus Jesus verworfen haben, die Menschen überhaupt, welche ihm Glauben und Gehorsam verweigern und sich dem Einfluß der Gemeinde gegenüber ablehnend und feindselig verhalten, und die Gemeinde selber, sofern sie auch als solche noch sündigt, *leisten dem göttlichen Heilswillen*, der im Christus an sie herangetreten ist und ihnen ein neues Leben angeboten hat, einen *unverantwortlichen Widerstand*. Der Widerstreit ist der folgenschwere *Gegensatz zwischen dem sündigen, unheiligen Willen von Menschen und dem guten, heiligen Willen Gottes*, welcher den menschlichen Willen ganz für sich beansprucht hat. Freilich kann sich die Spannung lösen, sofern die Heiden sich bekehren und Gott die Ehre geben (vgl. 2, 12) und die Gemeinde völlig auf Gottes Willen eingeht (vgl. die ganze Mahnung des Briefs).

Nur in Beziehung auf die Judenschaft steht es so, daß die Entscheidung der Maßgebenden eine geschehene, fertige Tatsache ist, deren einschneidende Folgen schon eingetreten sind. In jedem Fall aber steht der Widerstreit gegen Gottes Willen unter seinem gerechten Strafgericht. Das gilt von Israels Fall und Ersatz durch die neue Gemeinde, vom demnächst zu erwartenden Endgericht, dem die widerstrebende Welt entgegenreift, und von dem bereits in Form der Verfolgungshitze die Gemeinde treffenden Gericht, mit dem das Endgericht eingeleitet wird, wie in der Lage der Gemeinde überhaupt. Gott widersteht der Sünde in jedem Fall in richtender Gerechtigkeit und ohne Ansehen der Person.

4. Die Antithese im Gottesgedanken und ihre Lösung.

Damit scheint aber eine letzte Antithese ans Licht zu treten, welche den Gottesgedanken des 1. Ptbfs. betrifft und zu zerreißen droht: ein Widerstreit zwischen der Gnade Gottes, welche das ganze positive Verhältnis Gottes in Christus zur Gemeinde trägt (vgl. S. 223), und der richtenden Gerechtigkeit Gottes. Es ist, als träten hier zwei einander durchaus entgegengesetzte Handlungsweisen Gottes zutage, die sich auch im Wirken des Christus (2, 4—10)[1]) und im Wirken der Gemeinde auf die Welt (S. 87 f.) offenbaren. Ja die beiden Wirkungsweisen Gottes scheinen auf einen Zwiespalt im göttlichen Wesen und Willen zurückzugehen, zumal über der ablehnenden Haltung Israels ein Verhängnis waltet, das vom Verfasser des Briefs offenbar als eine Setzung des Willens Gottes selber angesehen wird (2, 8). Fällt demnach nicht der Wille Gottes im 1. Ptbf. in einen Gnadenwillen und einen unbegreiflichen Zorneswillen auseinander? So erklärt z. B. Weinel: „Neben dem Gott der Gnade bleibt der alttestamentliche Herr und Richter stehen ... Man hat den Widerspruch auch jetzt nicht empfunden, der in den beiden Gottesgedanken

[1]) Vgl. die Ausführungen von Schlatter in den „Erläuterungen" zu 2, 6 ff.

liegt ... Merkwürdig paradox stehen die beiden Gottesanschauungen nebeneinander in 1. Pt. 1, 17."[1])

Und entspricht nicht diesem behaupteten Befund in der Tat der Widerstreit zweier Welten im 1. Ptbf.? Auf der einen Seite, von der Gnade Gottes ausgehend, der ewige Heilsrat in Christus, das Handeln Gottes an ihm und durch ihn zum Heil aller Glaubenden, das jeglichen Synergismus überschreitende Verhältnis von lebendiger Geistes- und Willenseinheit von Christus und Gemeinde, eine Welt der Liebe, wo jede Exklusivität dem Willen zur Einheit und Solidarität gewichen ist, wo das Verlangen nach der Beseligung des andern auch über die Bruderschaft hinausgreift und der Welt das göttliche Heil zu vermitteln sucht! Auf der andern Seite eine Welt der Sünde, des unreinen, unwahrhaftigen und liebloſen Sinnes, der die Menschen trennt und Gottes Willen widerstrebt, das schmerzliche Exklusivitätsverhältnis von Gemeinde und Judenschaft, Gemeinde und heidnischer Welt, ja von Gemeinde und Christus, bestätigt, wenn nicht gar bewirkt durch die strafende Gerechtigkeit desselben Gottes! Da der Riß zwischen diesen beiden Welten auch durch den innersten Bestand der Gemeinde hindurchgeht (S. 227 f.), wird nicht die Unterscheidung einer Gemeinde Gottes von der Welt überhaupt sinnlos? Fällt nicht die ganze Gedankenwelt des 1. Ptbfs., ebenso wie der Gottesgedanke so auch der Gemeindegedanke, in letztlich unvereinbare Antithesen auseinander? Und zwar, insofern unbedingte Gnade und unerbittliche Gerechtigkeit, Christus und Sünde sich gegenseitig ausschließen?

Damit ist das Problem, welches im Widerstreit der Aussagen des 1. Ptbfs. über die Gemeinde enthalten ist (vgl. S. 159 ff.), auf seine letzte Zuspitzung gebracht. Ein Ergebnis von entscheidender Bedeutung ist zugleich erreicht: die Erkenntnis der Irrationalität dieses Gemeindegedankens wie des Gottesgedankens im 1. Ptbf. Es kann endgültig gesagt werden,

---

[1]) Bibl. Theol. des N. T. 412. Vgl. die Bemerkung von Windisch (Komm.) zu 1, 17: „Furcht vor dem künftigen Richter ... auch diese Erinnerung hält sich noch innerhalb alttestamentlich-jüdischer Vorstellungen."

daß hier eine logisch-rationale Harmonisierung der Gedanken nicht mehr möglich ist. Muß also doch mit Völter zur Unterscheidung zweier Autoren mit gegensätzlichen Standpunkten geschritten, oder muß mit F. Chr. Baur festgestellt werden, daß der Lehrbegriff des Verfassers „überhaupt ein vermittelnder, eklektischer" sei, „keine organische Einheit, sondern nur eine äußere Kombination"?[1]) Muß gar auf pathologisches Denken geschlossen werden, oder findet sich doch noch eine alles umfassende und tragende Grundanschauung, die einem dem Verfasser und den Adressaten gemeinsamen Standpunkt gleichkäme (vgl. S. 184—186), klar und faßbar trotz ihres irrationalen Charakters?

Der Versuch, eine solche Grundanschauung aufzudecken, darf noch nicht aufgegeben werden. Zunächst stellt sich in bezug auf den Gottesgedanken des 1. Ptbfs., dessen scheinbare Zwiespältigkeit den Grund für den Riß im Gemeindegedanken bedeuten könnte, die Frage, ob der Verfasser die Antithese von göttlicher Gnade und richtender Gerechtigkeit als wirklichen Widerstreit empfunden habe. Offenbar ist dem nicht so (z. B. 1, 17, vgl. auch Weinels S. 229 zitierten Satz); sonst wäre wohl auch die Spur eines gedanklichen Ausgleichs zu entdecken, irgend einer Grenzregulierung zwischen dem Walten des Rechts und der Gnade oder einer Abschwächung der einen zugunsten der andern Seite. Dies ist jedoch nicht der Fall; „das Große, was die Gemeinde von Jesus empfangen hat, besteht" gerade „darin, daß sie den als Vater anruft, der in Gerechtigkeit richtet."[2])

Auch weist die Stimmung, welche der Verfasser als diejenige der Gemeinde annimmt und teilt, keineswegs auf ein zwiespältiges Auseinandertreten der beiden Seiten des göttlichen Handelns hin. Denn sie hält sich eben so fern vom übermütigen Verlaß auf eine von der ethischen Norm gelösten Willkürgnade, als von der Angst vor einem unheimlichen Willkürzorn Gottes, und ebenso sind ihr die Gegensätze nomistischer Denkweise und

---

[1]) Vorlesungen über neutestamentliche Theologie 287. 297.

[2]) Schlatter, Theol. des N. T. II 183, bezw. Theol. der App. 46.

Stimmung fremd, die auf eigenes Verdienst eingebildete Selbstzufriedenheit und das hoffnungslose Verzagen an der Verwirklichung der göttlichen Forderung. Die Grundstimmung der Gemeinde im 1. Ptbf. ist die Freude, welche sich die nahende Vollendung des Heils vergegenwärtigt und das Leid, das die Gemeinde noch kurze Zeit anficht, überstrahlt, ja welche infolge des Gedankens an das göttliche Gericht wohl Ernst und Furcht nicht verleugnet, aber dadurch keineswegs gebrochen erscheint. Das ist aber die Stimmung vorhandener Vollgewißheit des Glaubens, der seinen Gott kennt und bejaht und durch keinen Zwiespalt im Gottesgedanken gelähmt ist, sondern eine einheitliche Gottesanschauung voraussetzt. In der Tat kann vom Standpunkt des 1. Ptbfs. in dieser Hinsicht gesagt werden: „Die Einheit der Gnade mit dem Recht ist ein wesentliches Merkmal des ganzen göttlichen Werks.“ [1]) Hat sich doch erwiesen, daß die göttliche Gnadenwirkung im 1. Ptbf. unbedingt ethisch bestimmt gedacht ist. Wie entscheidend die Absicht des in den Tod gehenden Christus zeigt (vgl. S. 210 f.), geht die Gnade wesentlich auf die Beseitigung der Sünde aus, durch Beschaffung der Sühne, Vergebung, Reinigung, Erlösung, gänzliche ethische Erneuerung des Lebens; sie will eine Gemeinde herstellen, welche in der Nachfolge Christi völlig dem Willen Gottes lebt. Insofern steht die Gnade durchaus im Dienst der Gerechtigkeit. Sie schafft durch den Tod Christi jenes Einheitsverhältnis von Christus und Gemeinde, kraft dessen Wille und Wandel der Gemeinde, von Christus bestimmt, der göttlichen Forderung entspricht und in das der Mensch ohne die absolute Willensentscheidung gegen das Böse und für das Gute gar nicht eingehen kann.

Umgekehrt ist die Ethik des 1. Ptbfs. ganz religiös orientiert. Ihre Norm ist Christus und hat die anschaulichste Verkörperung an seinem Kreuzeswillen, und ihre Nomismus und Synergismus überwindende Kraft wurzelt im Tode Christi

---

[1]) Schlatter, Theol. des N. T., 2. Aufl. (Theol. der Apostel) 45 f. Das Wort „Einigung“ in der 1. Aufl. (II 183) ist hier durch das bessere „Einheit“ ersetzt. Sperrung oben von mir.

(vgl. S. 41 ff. 82—85. 199 f.). Denn hier steht das unerbittliche Recht im Dienste der göttlichen Gnade, welche Christus zum stellvertretenden Opfer ersehen hat, damit er, der Unschuldige und Gerechte, das Todesgericht erleide, welches die Ungerechten und Schuldigen verdient hätten (S. 46 f.). Hier rühmt sich die schöpferische, frei und unbedingt eintretende und gebende Gnade nicht durch Mißachtung, sondern durch Heiligung und Durchführung des Rechts des Gerichts.

Demnach kennt der 1. Ptbf. Gnade und Gerechtigkeit als einheitlichen Willen Gottes, der trotz der Unmöglichkeit rationalen Ausgleichs keine Spannung in sich hat, bezw. die Spannung ewig nur als gelöste schaut. Ist doch Christus gerade als Opferlamm „vor Grundlegung der Welt" von Gott „zuvorerkannt" (1, 19 f.). Durch sein „Offenbarwerden" ist der zuvor verborgene Rat Gottes enthüllt, der Wille der Gottheit, welche selber für Sühne und Erlösung sorgt, als ewiger Heilswille erkannt, welcher unbedingt Heiligkeit fordert, aber sie auch schafft und die Unheiligkeit derer bedeckt, welche sich der Sühne bedürftig erachten und die Kraft des Todes Christi als ihr eigenes Gericht und als ihr eigenes Heil in demütigem Glauben in Anspruch nehmen. Nur dieser über der Spannung von Gnade und Recht erhabenen Gottesanschauung entspricht die Vollgewißheit eines vollkommen ethisch bestimmten Glaubens, wie der 1. Ptbf. ihn als Standpunkt der Gemeinde betätigt. Dieser Glaube, der die Gemeinde konstituiert, erlebt die faktische Einheit der richtenden Gerechtigkeit und der Gnade Gottes im Tode Jesu Christi.

Und dies ist nicht nur grundlegend der Fall, sondern stetig. Was „einmal" geschehen ist (3, 18), ist als Tat des ewigen Willens Gottes nicht zeitlich und geschichtlich beschränkt vorgestellt, sondern nach seiner Geltung und Wirkung zeitlos gedacht, als ewig gegenwärtige Erlösung. Das freilich in der Vergangenheit liegende Heilsereignis bedeutet dem Verfasser von 1. Pt. ja geradezu Befreiung vom geschichtlichen Zusammenhang, sofern dieser den Zwang nichtigen Wandels auf die Menschen legt. Nicht durch vergängliche Werte weiß

sich die Gemeinde erlöst: „das Blut ist so kostbar, weil Christus keine vergängliche Größe ist, sondern eine ewige, unvergängliche" (Knopf zu 1, 18).

Ebenso ist die 1, 2 erwähnte Blutsprengung Jesu Christi nicht bloß als einmal geschehene Opfertat, sondern als bleibendes, „in die Gegenwart hineinreichendes Merkmal Jesu",[1]) bezw. Handeln des Christus aufgefaßt; nur ist dabei „der ῥαντισμός nicht nach seinem Auseinanderfallen in einzelne, immer wieder zu erneuernde Gnaden-, resp. Glaubensakte, sondern nach seiner Totalität gedacht" (Usteri).

Ebenfalls ist hier 3, 18 ff. zu beachten: Weil Christus am, bezw. durch den Geist lebendig gemacht ist, kann die rettende Wirkung seines Todes Gegenwartserlebnis derer werden, welche zum Glauben kommen, sie seien tot oder lebendig. Wie sich in der Untersuchung des Verhältnisses von Gemeinde und Christus gezeigt hat, setzt die Unmittelbarkeit der Wirkung seines Todes auf die Gemeinde seine Auferstehung und Erhöhung, sein Wesen und Wirken in Macht und Freiheit des Geistes unverkennbar voraus (vgl. 209 ff., 217 ff., 220 ff.). Leiden und Verherrlichungen des Christus sind ja überhaupt für den Verfasser des Briefs unbedingt zusammengehörig und zusammen der Inbegriff der der Gemeinde bestimmten Gnade (1, 10—12).

5. Die Lösung der Spannung im Gemeindegedanken.

Durch die Erkenntnis des göttlichen Handelns in seiner Einheit und Eigenart wird nun auch das eigentliche Problem des Gemeindegedankens im 1. Ptbf. der Lösung entgegengeführt. Denn dadurch, daß der Tod des Christus kraft des ewigen Heilswillens Gottes und in seiner Auswirkung durch den Auferstandenen in ewig-gegenwärtiger, zeitloser Wirkungsmacht angeschaut ist, bedeutet er die Heilung des Risses, welcher den Bestand der Gemeinde in Frage stellt (vergl. S. 227 f.). Die Gemeinde ist dauernd in die Gnadenwirkung dieses Todes hineingestellt. Sie ist und wird dadurch auch von der unbegreiflichen, in Anbetracht dessen, was ihr im

[1]) Vgl. Schmitz, Die Opferanschauung ... 236.

Christus gegeben ist, erschwerten und unerträglichen Schuld und Sünde stets fort gereinigt und befreit, in ihrer lebendigen Einheit mit Christus dauernd schöpferisch wiederhergestellt, aber auch durch die Notwendigkeit dieser ständigen Wiederherstellung gedemütigt. Nur von hier aus wird die eigenartige, allen exegetischen Abschwächungsversuchen (vgl. S. 175 f.) trotzende, die ganze Spannung im Gemeindegedanken in knappster Form ausdrückende Zusammenstellung und Folge von ὑπακοή und ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ 1, 2 unmittelbar verständlich. Trotz des von Christus bewirkten Gehorsams braucht und erfährt eben die Gemeinde auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs. die fortgehende Sühnung und Reinigung durch das Blut Jesu Christi. „Die Voranstellung von ὑπακοή verliert alles Befremdliche und Schwierige, wenn der ῥαντισμός durch das Leben im Gnadenstande fortgeht" (Usteri).[1])

Von entscheidender Bedeutung ist nun gerade, daß die beiden einander widerstreitenden Seiten der Antithese im Gemeindegedanken nicht, wie die Analyse des Textstandpunktes erscheinen lassen mochte, ein trennbares Nebeneinander darstellen, sondern, wenn man den Aussagen des Textes folgt, durchaus zusammengedacht sind; beide sind mit- und ineinander da und die eine niemals ohne die andere, ebenso wie Gottes Gerechtigkeit und Gnade. Denn beide Seiten sind mit dem Sühntod Jesu Christi zugleich gegeben. Derselbe bedeutet für die Gemeinde das göttliche Gericht, das ihr unaufhörlich die Norm des göttlichen Willens vorhält, den Kreuzeswillen, den absoluten Gegensatz zur Sünde (4, 1), das durch den Anblick des Todesleidens des Gehorsamen (1, 2),[2]) Untadeligen und Fleckenlosen (1, 19), Sündlosen, Wahrhaftigen, Geduldigen (2, 22 f.), Gerechten (3, 18), der Gemeinde beständig ihren beschämenden Unterschied von Christus, ihre Sündhaftigkeit und ihr noch Sündigen, kräftig zum Bewußtsein bringt. Nur die fortgehende ehrliche Beugung unter dieses Gericht ge-

[1]) Vgl. S. 45, Anm. 3 und Monnier zu 1, 2: „Les notions coordonnées de l'obéissance et d'aspersion . . . désignent . . . la vie chrétienne . . . dans son ensemble."

[2]) Nach der S. 83 gegebenen Auslegung von Beck und Schlatter.

stattet der Gemeinde auch das fortwährende Eingeschlossensein in die Heilswirkung des Todes Christi (vgl. S. 209ff.); denn das inklusive Verhältnis von Christus und Gemeinde schließt beides, das Gericht und die Erfahrung der Gnade, in sich. Zugleich ist ja der Sühntod Christi die entscheidende göttliche Gnadentat, durch welche immerzu die Schuld gesühnt und verziehen, die Wirkungsmacht der Sünden abgetan, die sündigende Gemeinde gerecht und gut gemacht, ja durch welche gerade im Gericht die freie Auswirkung der Gnade, im Sterben das Leben, in der Trennung die Gemeinschaft, in der tiefsten Unterscheidung die völlige Solidarität und Lebenseinheit von Christus und Gemeinde hergestellt und das Heil nach seiner positiven Seite mit seiner ganzen Tragweite und Auswirkung (vgl. S. 187—223!) für immer wiedergebracht, in ewige Geltung gesetzt ist.

Um so deutlicher wird jetzt das Hauptergebnis, daß die Gemeinde auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs. ihr Dasein ausschließlich der Gnade Gottes, der Kreuzestat des Christus verdankt. Sie existiert überhaupt nur als im Tode Jesu Christi ewig versöhnte Gemeinde. Und weil sein Sterben περὶ ἁμαρτιῶν als seine freie Liebestat erscheint, so ist die Gemeinde durchaus als das Werk des Christus gedacht. Er ist als der Versöhner und Erlöser ihr Schöpfer und gilt denn auch von vornherein und ohne weiteres als der eine und absolute Herr der Gemeinde, dessen Vollmacht über sie dem Verfasser des Briefs schlechterdings feststeht.

Bei dem vom 1. Ptbf. vorausgesetzten Verhältnis von Christus und Gott (vgl. S. 220ff.) bedeutet diese energisch christozentrische Orientierung des Gemeindegedankens keine Verletzung, sondern die Bestätigung der theozentrischen Betrachtungsweise. „In der Gewißheit, daß Jesus durch sein Kreuz den Willen Gottes tat, ist die Überzeugung eingeschlossen, daß er in seiner Kreuzesgestalt vor dem ewigen Blick Gottes steht, so daß Gottes ganzes Verfahren mit der Menschheit immer auf den vollkommenen Gehorsam Jesu" — bezw. auf seine Opfertat — „begründet ist" (Schlatter zu 1, 19f.). Der letzte Grund, auf welchen der 1. Ptbf. die Existenz der Gemeinde zurückführt, ist der selbst unbegründete, sou-

veräne, freie, ewig-unwandelbare Liebeswille des Vaters, des Gottes der Gnade und des Erbarmens (S. 223), der in Christus der ewig anbetungswürdige, allmächtige Schöpfer und Herr der Gemeinde ist (vgl. noch 1, 3; 4, 11; 5, 11); sein Werk ist die versöhnte Gemeinde.

Von da aus betrachtet ist es nicht verwunderlich, sondern nur folgerichtig, daß der Verfasser des 1. Ptbfs. auch sein Bußwort an die Gemeinde vom Standpunkt der Versöhnung aus geschrieben und ihre Sünde so wenig enthüllt hat, wie dies in der Tat der Fall ist, ob er nun mehr oder weniger Kenntnis von den bestehenden Zuständen in der kleinasiatischen Christenheit haben mochte. Er hat unverkennbar seine Aufgabe nicht darin erblickt, die Gemeinde in erniedrigender Weise zu richten, sondern sie wohl ernst, aber zugleich tröstend zu ermahnen und ihr die wahrhaftige Gnade Gottes zu bezeugen, in welcher die Angeredeten stehen und in die sie sich immer aufs neue stellen sollen (5, 12). Diese Gnade ist ihm geradezu der normale „Standort" der Gemeinde.

Ebenso deutlich ist aber auch, daß diese Gnade, durch welche die Gemeinde lebt, dem Verfasser des Briefs keine aus dem Gottesbegriff rational abzuleitende Selbstverständlichkeit ist und ebensowenig eine göttliche Gunst, welche dem gerechten Menschen mit Absehen von der im Tode des Christus bewirkten Versöhnung zugewandt wäre. Auch von einer Selbsterhebung der Gemeinde in die Sphäre der Gottheit hinein, von falsch mystischen Verschmelzungsversuchen mit Gott und Christus auf Grund im Menschen selber liegender Möglichkeiten kann auf dem Standpunkt des 1. Ptbfs. keine Rede sein. Die „Furcht" Gottes mit ihrem ernsten Blick auf das gerechte Gericht Gottes und auf das Noch-nicht-am-Ziele-sein der Gemeinde, das strenge Bußwort an die Angeredeten, die innere Notwendigkeit ihrer willigen Demütigung unter die gewaltige Hand Gottes in der Gegenwart als Vorbedingung der zukünftigen Erhöhung durch Gott, überhaupt die durchweg vorhandene Nüchternheit in der Selbstbeurteilung des sündigen Menschen in seinem Verhältnis zu dem absolut heiligen Gott, dem Schöpfer und Richter, schließt hier solche Vorstellungen gründlich aus. Die Kluft zwischen

Gottheit und Menschheit erscheint nur geschlossen „in Christus", in der Durchführung des ewigen Willens Gottes in dem Gnadengericht des Todes Christi. Die unbedingte, ehrliche Anerkennung der absoluten ethischen Distanz von Christus ist auf dem Standpunkt des Briefs die unumgängliche Voraussetzung des Vertrauens auf die Gnade, die condicio sine qua non des Erlebnisses der Einheit mit Christus. Diejenigen, welche sich vor Gott als nicht existenzberechtigte, ja als nicht-seiende wissen, „sind" im Christus, sind das Gottesvolk. Der Gemeindegedanke des 1. Ptbfs. steht und fällt mit der Paradoxie der Gnadenerfahrung, welche das Dasein der Gemeinde zum Wunder macht.

Dem entspricht durchaus die entscheidende Bedeutung des Glaubens für den Bestand der Gemeinde. Insofern die Gemeinde sündigt, gibt sie ja den fleischlichen Begierden nach, welche wider die Seele streiten, und ihre Geisteseinheit mit Christus ist damit in Frage gestellt; insofern sie sündigt, steht sie nicht in der Liebe zu Christus, dem Inbegriff des Guten, nicht in Einheit des Willens mit dem Willen ihres Herrn. So bleibt subjektiverseits als einzige, über den Widerstreit im Verhältnis der Gemeinde zu Gott und Christus übergreifende Bedingung ihres Bestandes der Glaube übrig, welcher weder auf dem ruht, was die Gemeinde in ihrem Verhältnis zu Gott geleistet hat, noch durch den Riß, den ihre Sündigkeit in ihrem Dasein verursacht, gebrochen ist, sondern die entscheidende Stellungnahme der Gemeinde ist, welche sie zur Gemeinde macht. Ihr Glaube ist die geschlossene Bejahung, mit welcher sie die Gnade Gottes im Christus im Bewußtsein der totalen Abhängigkeit von Gott erkennt, annimmt und festhält. Die ewige Gnade Gottes, welche im Opfertod des Christus über das unerbittliche Recht übergreift, und der Glaube der Gemeinde sind die einander vollkommen entsprechenden, unzertrennlichen Korrelate, welche den Riß im Gemeindegedanken des 1. Ptbfs. schließen. Ganz folgerichtig erscheint der Glaube als die Bedingung der gegenwärtigen Erhaltung und endlichen Errettung der Gemeinde und als ihre einzig mögliche, aber

siegreiche Abwehrstellung gegenüber ihrem furchtbaren Widersacher, welcher gerade auf Grund der Sünde der Gemeinde Gottes Recht gegen sie geltend macht (1, 5—9; 2, 7ff.; 5, 8f.). Mit der πίστις steht und fällt die Gemeinde des 1. Ptbfs. Der Glaube ist die subjektive Seite ihres Seins im Christus,[1]) welches nach der objektiven Seite hin die schöpferische Setzung der Gnade Gottes ist.

Wie fern der Verfasser des 1. Pt. davon ist, an den Glauben der Gemeinde zu „glauben", d. h. wenigstens in diesem Glauben noch eine Leistung der Gemeinde zu erblicken, zeigt sich darin, daß der Glaube nach seiner Betrachtungsweise nicht nur auf dem Handeln Gottes beruht und ihm entspricht (vgl. z. B. 2, 6), sondern geradezu als Wirkung Christi bezeichnet ist, durch dessen Offenbarwerden am Ende der Zeiten, in entscheidender Weise durch seinen blutigen Sühntod, der ewige Heilsrat Gottes kund geworden ist, und durch dessen Auferweckung und Verherrlichung Gott seine gnädige Absicht mit der Gemeinde bestätigt und ihren Glauben zugleich zur kühnen Hoffnung gemacht hat (1, 19—21). Somit steht die Gemeinde nach ihrem subjektiven wie nach ihrem objektiven Bestande als Frucht des Opfertodes Christi, als Schöpfung Gottes durch den in den Tod Gegebenen, dann aber Auferweckten und Erhöhten da. Ein endgültiger Beweis dafür, wie gänzlich fremd diesem Gemeindegedanken irgend welche synergistische Auffassung ist. Die Gemeinde ist nichts aus sich selbst; sie ist in absolutem Verständnis das Werk Gottes in Christus.

Daß diesem Gemeindegedanken auch eine helle Zukunftsperspektive eigen ist, muß sich aus seinem Wesen mit Folgerichtigkeit ergeben. In die Zukunft strebt schon die merkwürdige Lebendigkeit und fortgehende innere Bewegung, welche die Gemeinde kennzeichnet. Gehen doch aus dem unsichtbaren Grunde, aus welchem sie ihr Dasein schöpft, ohne Unterbrechung die göttlichen Antriebe hervor, welche in Gericht und Gnade ernste Buße und frohen Glauben zugleich erwecken.

[1]) Vgl. hierzu die beachtenswerte Bemerkung in Becks „Erklärung" des 1. Ptbfs. (zu 1, 5): Das πιστεύειν ... „ist die Einigung des Subjekts und Objekts."

Auch Wohlenberg ist diese Eigenart des Textstandpunktes nicht entgangen: „Die geistlichen Akte, denen das Christenleben seine Entstehung verdankt und von denen es begleitet ist, bedürfen immer wieder der Neusetzung." „Der Verfasser denkt sich die Setzung des Christenstandes als immerdar sich wiederholend." [1] Man vergleiche in diesem Zusammenhang auch das auffallende εἰς ἣν στῆτε (5, 12), eine Aufforderung, die doch nicht von Christen den erstmaligen Eintritt in den Christenstand verlangen kann! [2] Als dauernd erscheint im Briefe beides, das begründende göttliche Wirken, welches die Gemeinde in der Erfahrung gegenwärtiger Erlösung, in den Kraftwirkungen des Geistes, im Genießen der Güte des Herrn, im Wort, der Nahrung des neuen Lebens, fort und fort erlebt, und die Aktivität der Gemeinde, welche im Tun des göttlichen Willens und besonders auch in der Abstoßung alles Bösen eine fortgehende Aufgabe hat. Wie sich gezeigt hat, sind beides nur zwei Seiten desselben Vorgangs, nämlich des Lebens der Gemeinde, welches nicht stille stehen kann, sondern sich stets im heilsnotwendigen Wachstum zur Rettung hin befinden muß. Insofern es sich nun um die Überwindung des Negativen, des Widerstreits im Dasein der Gemeinde handelt, ist nicht an eine endlose Entwicklung gedacht. Als ein ganz bestimmtes, nahes Ziel, das jeden Augenblick erreicht sein kann, steht das Kommen des Christus vor dem Auge des Verfassers von 1. Pt. Dann wird die Gemeinde vor den Richter gestellt sein, dessen unparteiisches Urteil nach eines jeden Werk zu fürchten ist. Und doch schaut der Briefschreiber dieser endgültigen Entscheidung mit freudiger Zuversicht entgegen; denn sie bedeutet für die Gemeinde die endgültige σωτηρία, die Gemeinde erreicht damit das Ziel ihres Glaubens. Sie muß also zugleich, um aus Gottes strengem Gericht (4, 18!) gerechtfertigt hervorgehen zu können, die ethische Vollendung, die gänzliche Willenseinheit mit Christus, erreicht haben. Auf dieses Ziel arbeitet ja auch die Paräneſe des Briefs mit aller Energie hin.

---

[1] Komm. 32 und 56, Anm. 26.

[2] Vgl. die Auslegung von Wohlenberg.

Der Verfasser hat aber auch die Gewißheit, daß Gott selber die Vollendung der Gemeinde schaffen wird, so wahr er die Gemeinde zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus berufen hat (5, 10). Im Lichte dieses göttlichen Zieles wird auch die Betrachtung des Leidens der Gemeinde als eines Gerichts, mit dem das Endgericht anhebt, erst voll verständlich. Der Gedanke ist offenbar der, daß Gott durch dieses Gericht über die Sünde der Gemeinde sie reinigt, von der Sünde endgültig löst (vgl. 4, 1), ihren Glauben durch die Erprobung läutert und durch Bewährung vollendet (1, 6 f.) In ihrer schweren, ernsten Lage soll sie die gewaltige Hand Gottes erkennen und sich der Demütigung willig unterziehen, ist die Annahme der heilsamen Züchtigung doch die Vorbedingung der kommenden Erhöhung (5, 6). So führt das gegenwärtige gnädige Gericht Gottes, wenn die Gemeinde es sich zum Selbstgericht werden läßt, die Gemeinde zur vollen Willenseinigung mit Gott und damit auch zur Vollendung ihrer Einheit mit Christus, zur endlichen und gänzlichen Aufhebung des Widerstreits in ihrem Bestande. Daß dies geschieht, erwartet der Verfasser des 1. Ptbfs. mit Bestimmtheit. Diese seine Hoffnung ist ein Ausdruck seines Glaubens an die Gnade Gottes, welche mit dem sündigen Widerstreit der Gemeinde gegen den göttlichen Heilswillen fertig werden wird. Deshalb preist er die Gnade, in welcher die Adressaten stehen und stehen sollen, als „wahrhaftige", zuverlässige Gnade (5, 12). Die Gemeinde des 1. Ptbfs. „lebt einer Hoffnung, welche die Kraft und Gewißheit ihrer Verwirklichung in sich selber trägt" (Hofmann zu 1, 3).

Besonders beachtenswert ist nun, daß das Ziel der gegenwärtigen, wachstümlichen Vollendung der Gemeinde auf Erden mit dem zusammenfällt, was der Christus ihr bei seinem Offenbarwerden vom Himmel her bringen wird: es ist die endgültige Rettung aus dem Verderben, das unbefleckte, unvergängliche himmlische Erbe, das Leben, daß diesen Namen voll verdient, die Gottesherrlichkeit, die Christi eigene Herrlichkeit ist, die Sammlung der Gemeinde aus der Zerstreuung in der Fremde zur vollendeten Einheit mit ihm; d. h. es handelt sich um die Aufhebung alles dessen, was die Gemeinde in ihrer

Gegenwartslage noch vom Sein des Christus unterscheidet, um die nun auch in sichtbare Erscheinung tretende Überwindung des letzten Restes von Exklusivität im Verhältnis von Christus und Gemeinde, und zwar nach der Erwartung des Schreibers des 1. Ptbfs. offenbar im selben Augenblick, wo in der inneren Entwicklung der Gemeinde dieser Punkt, die Überwindung des letzten Widerstandes gegen Gott, erreicht ist.[1]) Die Wiederkunft des Christus ist demnach keineswegs als das mechanisch-willkürliche Eingreifen eines Deus ex machina vorgestellt, sondern als ein mit dem tiefstinnern Werden der Gemeinde organisch verbundener Vorgang. Sie wird im Moment der ethischen Vollendung der Gemeinde eintreten: das gibt dieser Hoffnung die ungeheure, zur Heiligung anspornende Aktualität. Sie ist jedoch, wie die innere Vollendung der Gemeinde auf göttlicher Wirkung beruht, als Gottes spontane Tat gedacht, daher unberechenbar, eintretend ἐν καιρῷ, aber gerade in ihrer Unabhängigkeit von menschlichem Treiben, Verdienen und Berechnen unbedingt gewiß, weil in der Konsequenz des Handelns des Gottes der Gnade liegend.

Auch das eigenartige Ineinander von Gegenwart und Zukunft (vgl. S. 201 f.) in manchen Aussagen und Ausdrücken des Briefs begreift sich vom Charakter der Hoffnung der Gemeinde aus. Handelt es sich doch bei der inneren und bei der mit dieser eintretenden metaphysischen Vollendung der Gemeinde um die Aufhebung dessen, was das eigentliche Sein der Gemeinde noch beeinträchtigt. Durch die Vollendung wird die Gemeinde, genau genommen, was sie ist, d. h. was sie im Christus ist; sie ist die endgültige Verwirklichung der Gemeinde. Daher muß der Glaube der Gemeinde „auch Hoffnung" sein, oder er müßte auch schon auf die gegenwärtige Gnade Gottes im Christus verzichten und an seiner Ziel- und Sinnlosigkeit zusammenbrechen. Im 1. Ptbf. ersehnt und erwartet er auf Grund der bereits erfahrenen Gnade und

[1]) Hier liegt vielleicht der Grund der Unebenheit in 5, 10, auf welche Wohlenberg aufmerksam macht, welche im Nebeneinander der doch nicht rein eschatologischen Verba mit dem Aorist παθόντας (nicht πάσχοντας) besteht.

Christusgemeinschaft und in tiefem Empfinden des noch gebrochenen Zustandes der Gegenwart, der auf die Dauer unerträglich wäre, die herrliche Vollendung mit der ganzen Glut und Unmittelbarkeit urchristlichen Hoffens. Da aber die Gemeinde nur uneingeschränkt werden wird, was sie ihrem Wesen nach schon ist, wird auch das gegenwärtige Erleben schon mit eschatologischen Begriffen gekennzeichnet in kühner Vorwegnahme des Hoffnungszieles. In diesem Glauben, durch den die Gemeinde in der kommenden Welt Gottes Fuß gefaßt hat, ist die Spannung von Gegenwart und Zukunft, Sichtbarem und Unsichtbarem gelöst. Indem die Gemeinde auf den vertraut, der nicht zuschanden werden läßt, erfüllt sie die entscheidende Bedingung nicht nur ihres gegenwärtigen Bestandes, sondern auch ihrer Selbstverwirklichung in Kraft der schöpferischen Gnade Gottes, auf der ja zuletzt ihr Dasein ruht. Auch die endliche Vollendung und Verherrlichung der Gemeinde ist ja nur die volle Auswirkung der im Opfertod Christi das inklusive Verhältnis von Christus und Gemeinde herstellenden Gnade.

6. Die Bedeutung des Todes Christi für das Verhältnis von Gemeinde und Israel, Gemeinde und Welt.

Nachdem sich ein letzter Standpunkt gefunden hat, welcher die Spannung innerhalb des Gemeindegedankens sowohl aufs schärfste zur Geltung bringt, als auch löst und überwunden weiß, ist weiter zu untersuchen, wie es sich in dieser Hinsicht in den beiden anderen Fällen verhält, wo ein positives Verhältnis durch gleichzeitige Negation in Frage gestellt ist, nämlich im Verhältnis der Gemeinde zu Israel und zur Welt. In bezug auf die Stellung der Gemeinde zu Israel ist der Gegensatz, wie sich gezeigt hat (vgl. S. 224), der, daß gerade das Israel, das durch Christus in eigentlicher Verwirklichung seiner Bestimmung zum Gottesvolk hätte vollendet werden sollen und in dessen Mitte Gott den auserwählten Eckstein seines pneumatischen Hauses gelegt hat, den Christus verworfen, das Heil verscherzt hat und gerade an diesem selben Stein zu Falle kommen mußte, auf den Gott trotzdem die neue, zugleich die Fortsetzung und Vollendung der alten Gemeinde, gegründet hat.

Auch hier ist der Tod des Christus der Angelpunkt des Geschehens; denn die Vorstellung ist die, daß Gott gerade aus der Verwerfung des Steins die Grundsteinlegung des neuen Tempels gemacht hat (vgl. S. 144f.), die Ersetzung des alten Gottesvolkes durch die neue, vom jüdischen Volke als solchem gelöste Gemeinde. Und auch hier ist im Tode Christi (mit Einschluß seiner Auferweckung) beides einheitlich wirksam gedacht, die richtende, furchtbare Gerechtigkeit und die wunderbare, schöpferisch neu anhebende, freie Gnade Gottes, welche bisher unbegnadetes „Nichtvolk" aus der Finsternis in sein Licht berufen und der hohen Ehre des Gottesvolkes teilhaftig gemacht hat. Der Gemeindegedanke des 1. Ptbfs. setzt demnach für den Bestand der gegenwärtigen Gemeinde, in ihrer jetzigen Gestalt, den Unglauben und den Fall Israels sichtlich voraus. Vom Standpunkt der neuen Gemeinde aus urteilt er geradezu, daß es so kommen mußte; die ungläubige Judenschaft war zu ihrer Ablehnung des Christus „gesetzt". So wenig man diesen Ausdruck abschwächen darf, wenn man den Text zur Geltung kommen lassen will (S. 225. 229), so wenig wird man der Anschauung des Verfassers gerecht werden, wenn man diese „Setzung" als einen Willkürakt Gottes versteht. Da der ganze Textabschnitt (2, 4 ff.) die unverantwortliche Schuld der, Christus grundlegend und fortgesetzt entschieden ablehnenden Juden brandmarkt, wird das Verstockungsverhängnis als ein immanentes göttliches Gericht betrachtet sein, durch welches Gott den bösen Willen der Trotzenden zu ihrer Strafe bestätigt. Freilich ist hier wie überhaupt in der Anschauung des Briefs (vgl. S. 199 ff.) eine reinliche erkenntnismäßige Scheidung von göttlichem und menschlichem Willen unmöglich. Um so gewaltiger tritt die ausschließlich ethische Orientierung hervor, es sei denn, man traue dem Verfasser des Briefs geradezu die Hineinverlegung der Initiative zur sündigen Ablehnung des Christus durch Israel, in Gott selbst zu, womit freilich der Sinn und Ernst seiner Paräneſe, sein Gottesgedanke und sein Gemeindegedanke, wie sie durch den Brief sonst geboten sind, gänzlich zerbrochen würden. Es wird sich also um die gleichzeitige Durchführung des Rechts mit derjenigen der Gnade Gottes

handeln, wie sie Gottes Walten überhaupt kennzeichnet (vgl. S. 229ff.), und zwar durch das Kreuz des Christus. Hier erfährt das offizielle Israel den gerechten Zorn Gottes, gerade indem es seine Gnade verschmäht.

Eine Parallele dazu bildet das ebenso irrationale Verhältnis von Gemeinde und Welt, das durch gleichzeitig vorhandene und von der Gemeinde geforderte, enge Solidarität und strenge Scheidung charakterisiert ist (vgl. S. 225f.). Beides, ob es sich auch auszuschließen scheint, muß die Gemeinde wollen, um ihrem Verhältnis zu Christus nach Gottes Willen treu zu sein. Die Solidarität mit der Welt betätigt sie durch unerschütterliches *ἀγαθοποιεῖν καὶ πάσχειν* mit dem Ziele, Menschen für Gott zu gewinnen; damit folgt sie Christus nach und stellt sich in die Einheit mit seinem Kreuzeswillen. Sein Tod ist dem Verfasser des 1. Ptbfs. offenbar die Enthüllung und Auswirkung des universalen göttlichen Heilswillens, dem die Gemeinde als Organ dienen soll. Die 3, 18 gegebene Aussage über die Heilsbedeutung des Sterbens Christi geht ja in ihrer zunächst ganz allgemeinen Fassung und ihrem objektiven Gepräge, grundsätzlich betrachtet über die Gemeinde, welche in der unmittelbaren Erfahrung dieses Heils steht, hinaus. Aber derselbe Kreuzeswille Christi ist den Lesern auch als Norm für ihre gänzliche Trennung vom Wesen und Treiben der Welt hingestellt (bes. 4, 1ff.). Der von der Lebensgemeinschaft mit Christus beherrschte Wandel der Gemeinde, die Frucht ihrer Erlösung durch seinen Tod, wirkt gleichzeitig und unentrinnbar beides, Anziehung und Abstoßung der Welt, solange und sofern es Gott widerstreitende Menschen gibt. Hier bleibt eine Spannung, für welche der Verfasser von 1. Pt. keine abschließende Lösung kennt. Neben seinen weitgehenden Gedanken der Hoffnung auf die zu erstrebende Bekehrung der Heiden durch den Einfluß der Gemeinde (2, 12) und einer noch hinter dem Gericht *σαρκί* möglichen Verleihung des Lebens *πνεύματι* (4, 6) steht die unerweichte Erwartung des doppelten Ausgangs des Endgerichts (4, 17f.!). Kein rationaler oder spekulativer Ausgleichsversuch mildert diesen Widerstreit, dessen Lösung nicht einmal für eine ferne Zukunft verheißen ist (vgl.

S. 179ff.). Ein Beweis dafür, daß der Schreiber des 1. Ptbfs. einem Standpunkt treu ist, der ihn weder das freie Handeln und Entscheiden Gottes, noch die Entscheidungsfreiheit und Verantwortlichkeit der Menschen leugnen, weder die Unerbittlichkeit der göttlichen Gerechtigkeit noch die schöpferische Freiheit der göttlichen Gnade antasten läßt. Auch hier ist er demnach, so darf zum mindesten vermutet, wenn nicht behauptet werden, der Orientierung am Kreuz des Christus treu geblieben. Daß das endliche Geschick der Welt in Dunkel gehüllt bleibt, verlegt den Nachdruck desto kräftiger auf die Notwendigkeit der ethischen Reinheit und Vollendung der Gemeinde selber. Die Gemeinde des 1. Ptbfs. ist nicht für das endliche Los der Welt, sondern für die treue Erfüllung ihres Dienstes an der Welt verantwortlich gemacht.

IV. Zusammenfassung und Ergebnis.

1. Der Standpunkt des Verfassers von 1. Pt., die gesuchte Grundanschauung.

Nach Abschluß der Einzeluntersuchungen über die „Antithesen" in den Textaussagen des 1. Ptbfs. mag es am Platze sein, sich zunächst zu vergegenwärtigen, in welchem Verhältnis nun die für den Verfasser des Briefs praktisch unwirklichen Antithesen zu denjenigen stehen, welche der Ausdruck einer von ihm schmerzlich empfundenen Spannung sind. Einmal ist hier deutlich, daß die negative Belastung der drei Grundverhältnisse der Gemeinde (zu Israel, zur Welt, zu Gott und Christus) die positive Seite des Verhältnisses nicht aufzuheben vermag, geschieht doch die Orientierung des Nein und des Ja von einem und demselben Punkte aus. Dem Widerstand der Welt tritt dauernd und fest, mit ungebrochener Kraft, die Liebesmacht der Gemeinde entgegen, die nur da, wo die Entscheidung gegen Gott als fertiger geschichtlicher Tatbestand vorliegt, wie in der Stellungnahme des offiziellen Israel in der Vergangenheit, keine Aufgabe mehr zu erfüllen hat.

Was ferner das für den Bestand der Gemeinde entscheidende Grundverhältnis, dasjenige zu Gott und Christus anbetrifft, so glaubt der Verfasser von 1. Pt. die positive Seite desselben, d. i. das Inklusivitätsverhältnis zu Christus mit seiner ganzen Tragweite, durch die Versöhnung ewig in Kraft gesetzt (vgl. schon S. 235 f.). Alle normalen, für die Gemeinde konstitutiven Verhältnisse, wie sie durch die Beobachtung der faktisch bedeutungslosen Antithesen als positives Ergebnis zutage getreten sind (vgl. S. 187—220), z. B. innerhalb der Gemeinde die Einheit und Solidarität von Gesamt- und Einzelleben, Gesamt- und Einzelwillen in der Bruderschaft, die Harmonie der verschiedenen Faktoren in der Organisation der

Gemeinde, die Geisteseinheit der Gemeinde mit Gott in ihrem Wesen und Leben, in ihrer Wortverkündigung und ihrem übrigen Dienst, sieht er daher, trotz ihrer Gefährdung durch die Sünde der Gemeinde, als in voller Geltung und Lebendigkeit stehend an. Kraft seines Glaubens an den Sieg der Gnade Gottes da, wo man sie zum Recht kommen läßt, d. h. auf dem Boden der Gemeinde, erwartet er sogar die sichere Aufhebung jeglicher Anormalität und Trennung. So schließt sich ihm zusehends alles zu lebendiger, für den Glauben der Gemeinde schon vorhandener und erlebter und gerade deshalb sich auch in der empirischen Erfahrung notwendig verwirklichender Einheit zusammen. Nur der Widerstreit jener Menschen, welche das Heil Gottes ablehnen, bringt eine anhaltende Dissonanz in die Harmonie dieser sich entfaltenden Gotteswelt hinein.

Die genauere Betrachtung der Gegensätze in den Verhältnissen Gott — Gemeinde — Israel — Welt hat weiter erkennen lassen, daß der Schnittpunkt der sich logisch kreuzenden Linien immer derselbe ist, nämlich der Tod Jesu Christi. Bedeutet dieses Sterben doch zugleich den Fall des ungläubigen Israel und die Begründung der Gemeinde, in welcher Israel sich fortsetzt und vollendet wird. Ebenso geht im Verhältnis von Gemeinde und Welt zuletzt beides, die trennende Geschlossenheit und die Weltoffenheit der Gemeinde, auf das zurück, was im Opfertode Christi geschehen ist und sich stetig auswirkt. Endlich erfährt der durch dieses Ereignis hervorgerufene, bußwillige Glaube der Gemeinde gerade hier zu seinem Heile die richtende Gerechtigkeit und die Gnade als einheitlichen Willen Gottes, der die noch durch Sünde zerrissene Gemeinde so läutern und vollenden wird, daß sie den Anforderungen Gottes genügt. Denn hier wird das durch die Sünde bedingte Trennungsverhältnis von Gott und Menschen in voller Schärfe zur Geltung gebracht und doch zugleich durch das Gemeinschaftsverhältnis in schöpferischer Freiheit überschritten.

Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man annimmt, daß mit diesem grundlegenden und entscheidenden Orientierungspunkt der eigentliche Standort des Verfassers von 1. Pt. gleichzusetzen sei. Von vornherein war ja zu vermuten (vgl. S. 184 ff.), daß

die als Möglichkeit postulierte Grundanschauung, in welcher die Antithesen der Textaussagen ihre letzte Einheit haben würden, angesichts des schlicht praktischen Charakters des Briefes nicht als rational bestimmte theologische Theorie zu denken sei, dagegen als ein klar bestimmter, energisch betätigter, durchaus praktisch gearteter Standpunkt. Weist der Brief doch weder dogmatische noch moralische Vorstellungen als Gedankenbildung von selbständiger Wichtigkeit auf,[1]) aber Trost- und Mahnworte von auffallender Treffsicherheit. Trotzen auch die Textaussagen allen Versuchen vollkommener logisch-rationaler Harmonisierung, so machen sie ja doch den Eindruck wuchtiger Folgerichtigkeit und intuitiver Wahrung bestimmter Schranken, gerade in der Vermeidung reflektierender Ausgleichsversuche oder über das praktisch Bedeutsame hinausgehender Spekulationen. Diesen allgemeinen Eindrücken entspricht es durchaus, wenn als letzter Standpunkt des Verfassers von 1. Pt. das gänzliche Beherrschtsein seines Denkens und Wollens durch den Tod Jesu Christi erkannt wird. Am Gottesgedanken wie am Gemeindegedanken wird sich durch den ganzen Brief hindurch kein Zug entdecken lassen, welcher dieser Orientierung widerspräche; im Gegenteil, die ganze Gedankenwelt des Briefes erscheint von hier aus wie aus einem Guß, so mannigfaltige Gedankenelemente darin zusammengeschmolzen sein mögen. Wird die innere Einheit und Logik der Textgedanken nicht von diesem Brennpunkt aus deutlich, so muß zu einer jener Erklärungsmöglichkeiten gegriffen werden, welche auf die inhaltliche Einheitlichkeit des 1. Ptbfs. verzichten (vgl. S. 161. 182f. 230f.).

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Orientierung an dem Gekreuzigten dem Verfasser von 1. Pt. die dem ewigen Rat und Willen Gottes entsprechende Betrachtungsweise gewesen ist (1, 19f.; vgl. schon S. 236f.), also nicht eine Sache des Zufalls oder willkürlicher Wahl, sondern einfache gehorsame Bejahung des im Kreuz des Christus enthüllten und in der

---

[1]) So urteilt Schlatter, Theol. des N. T. II 194, bezw. Theol. der App. 59f.

Auferweckung und Erhöhung des Christus bestätigten göttlichen Standpunkts. So wie er denkt und will, denkt und will er um Gottes willen; darum leitet er die Adressaten seines Briefes mit gutem Gewissen zum klaren, festen Stande in der gemeinsamen Position an. Des im Tode Christi unzweideutig offenbaren Gotteswillens wegen bejaht er, ob auch selber (mindestens dem Namen nach) Judenchrist, die Vernichtung Israels durch den gerechten Zorn Gottes und sein Wiederaufstehen in der neuen, begnadigten, alle Vorrechte des Gottesvolks erbenden, vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde, bejaht er die Verdammnis einer gottlosen, frevelhaft sündigenden Heidenwelt, sofern sie das Heil nicht annimmt, und stärkt er doch den Willen der Gemeinde, die Verlorenen zu gewinnen, zur Treue bis in den Tod, verurteilt und bekämpft er die eigene Sünde der Gemeinde im Namen der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, und bestätigt er gleichzeitig das gewisse, freudige Stehen der Gemeinde in der Gnade Gottes, gebietet er Buße angesichts der menschlichen Schuld und Verantwortlichkeit, und fördert er den Glauben an das Allvermögen Gottes, welches nicht zuschanden werden läßt. Um Gottes willen verkündet er gerade auch der Gemeinde Tod und Leben, drohendes Nichtsein und gewisses Sein im Christus, knappes Bestehen vor dem kommenden Richter und frohlockenden Triumph des Glaubens bei der endlichen Errettung und Verherrlichung. Unausgeglichen und unabgeschwächt, durch keine Reflexion in ihrer Wucht beeinträchtigt, gehen diese gewaltigen Antithesen durch sein Trost- und Mahnschreiben hindurch, gleichzeitig demütigend und erhebend. Alles, was positiv aus der Versöhnung im Opfertod Christi erwächst, ist ihm höchster Einschätzung und herrlicher Vollendung wert. Alles, was negativ dem Gnadengericht des Kreuzes widerstreitet, muß ihm gerechtermaßen vernichtendem Gericht anheimfallen. An Bestimmtheit fehlt es dieser kraftvoll durchgeführten Grundanschauung nicht. Ihre Eigenart liegt in dem durch die Orientierung am Kreuz beherrschten und diesem irrationalen Grunde entsprechenden, wuchtigen Voluntarismus, der vollen Bejahung des in Christus offenbaren, erkannten und erlebten

Gotteswillens durch einen wahrhaftigen, ethisch reingewordenen Menschenwillen, in der πίστις, welche mit der ὑπακοή identisch ist. (vgl. schon S. 21)[1]) und die μετάνοια in sich schließt, im Glauben an die Gnade nach dem Verständnis einer vollkommenen, unbedingt ethischen Erlösungsreligion, welche über dem Gegensatz von „prophetischer" und „mystischer" Religion steht.

Diese „Grundanschauung" oder letzte Stellungnahme, der „Standpunkt unter dem Kreuz", gestaltet den Gemeindegedanken des 1. Ptbfs. entscheidend.

2. Die soziologische Struktur der Gemeinde.

Nachdem der alles begründende und zutiefst bestimmende Orientierungspunkt gefunden und die innere Einheit der Textaussagen aufgedeckt ist, kann das Ergebnis der Untersuchung unter soziologische Gesichtspunkte zusammengefaßt dargestellt werden.

a) Von grundlegender Bedeutung ist hier die Erkenntnis, daß die Gemeinde, an welche der Verfasser schreibt, bezw. zu welcher die Adressaten gehören, in keiner Hinsicht als Menschengemächte gedacht ist. Rationale Betrachtung, welche in ihr ein durch ein Vertragsverhältnis hergestelltes, aus Nützlichkeitsgründen, gemeinsamen Bedürfnissen und Interessen hervorgegangenes gesellschaftliches Gebilde sähe, steht ganz außerhalb des Gesichtskreises. Hier herrscht nicht Berechnung, sondern das Urgesetz des Lebens. Denn die Gemeinde erscheint, genau betrachtet, als ein Organismus (ein Bau aus „lebendigen" Steinen! Vgl. S. 37), dessen Leben — ein mit Dank und Wonne gefühltes und seiner selbst gewisses Leben — und dessen stetes Gesunden und Wachsen bis zur vollendeten Ausgestaltung einem verborgenen göttlichen Lebensgrunde, Christus, entstammt und entströmt, unter dessen bestimmendem Einfluß diese Menschen stehen. Sie ist daher primär das Erlebnis der Wesensverbundenheit derjenigen, welche diesen Einfluß erfahren

[1]) Vgl. Jakoby, Neutestamentliche Ethik 236 (zum 1. Ptbf.): „Auch die πίστις ist ὑπακοή."

und sich ihm hingegeben haben, und erst sekundär auf Grund des Erlebten bewußtes Willensziel.

b) Daraus ergibt sich ein durchaus organisches Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit, ein untrennbares, lebendiges Verbundensein (vgl. S. 187—191). Der Verfasser von 1. Pt. könnte sich Christen, welche außerhalb der Gemeinde stünden, überhaupt nicht denken. Er kennt auch keine naturnotwendige Spannung innerhalb der Gemeinde, zwischen in sich abgeschlossenen, auf sich selbst gestellten Seelen, welche sich der Masse gegenüber mühsam behaupten müßten, und einer Tendenz der Kollektivität, das Einzelleben zu vergewaltigen, aufzusaugen oder wenigstens zu uniformieren. Hier besteht kein Konkurrenzverhältnis, so daß Individualismus und Sozialismus einander beschränken müßten und die eine Seite sich nur auf Kosten der andern entwickeln könnte, sondern normalerweise ein Ergänzungs- und Solidaritätsverhältnis, ein inniges Ineinander und gegenseitiges Füreinander (vgl. auch S. 64), die „Bruderschaft". Hier ist die Liebe zueinander und Verantwortlichkeit füreinander das Gegebene und Natürliche (vgl. S. 80f.), die gegenseitige Dienstleistung das dem Leben und Sinn der Gemeinde, der aus der Geistesgemeinschaft mit Christus entspringenden charismatischen Organisation Entsprechende. Hier sind alle, jeder individuell-persönlich und alle zugleich, Träger desselben Geistes und Lebens, derselben Kraft, desselben letzten Sinnes ihres Daseins; und alle sind eins in einer letzten inneren Stellungnahme, die entscheidend ist für den einzelnen und konstitutiv für das Ganze, in der Richtung auf den idealen Mittelpunkt der Gemeinschaft, Christus. Und wie beides, Einzelleben und Gemeinschaft, in und miteinander da sind, so finden beide in der Paräneſe des Briefs ihre volle Wertung und Willensbejahung und in der Verheißung des Briefs die Zusicherung ihrer Vollendung in Herrlichkeit (vgl. S. 150—154). Was jedoch die lebendige Entwicklung der Persönlichkeit belastet, ist dasselbe, was die Gemeinschaft stört, und umgekehrt, nämlich die Sünde, das für die Gemeinde unbedingt Nicht-sein-sollende, Sinn- und Daseinswidrige, die Verletzung auch des Verhältnisses zu Gott; daher

ergeht die energische Forderung, sie in allen ihren Formen „abzulegen".

c) Die weitere Kennzeichnung der Gemeinde in ihrer soziologischen Bestimmtheit schließt sich am besten an die drei soziologischen Typen an, in welchen der christliche Wahrheitsgehalt und das christliche Leben ihre geschichtliche, gesellschaftliche Ausgestaltung gefunden haben: Kirche, Sekte und Mystik.[1]) Wenn der Gemeindegedanke im 1. Ptbf. mit diesem Schema konfrontiert wird, ergibt sich folgendes:

Zunächst: die Gemeinde im 1. Ptbf. ist „Kirche". Denn sie ist eine notwendig universale Größe, welche in ihrer alle Christen zusammenschließenden Einheitlichkeit keine exklusiv abgeschlossenen Ortsgemeinden kennt (vgl. S. 191 f.). Hat sie doch ihr Dasein nur als Verwirklichung eines bestimmten, in Christus objektiv gesetzten religiösen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen; es ist das einzig normale Verhältnis, welches für alle Menschen in gleicher Weise gilt. Was im Tode des Christus geschehen ist, bedeutet dem Verfasser des Briefs ein für allemal, in reiner Sachlichkeit, die Abrechnung mit den Sünden und die Eröffnung der Gemeinschaft mit Gott (vgl. z. B. S. 43 f.). Der vollen Gnade Gottes, welche dem Menschen in dieser schöpferischen Heilswirkung entgegenkommt, um ihn trotz seiner Sünden zu tragen und zu beseligen, bleibt menschlicherseits nur die Bejahung, d. h. der Glaube übrig (vgl. S. 58. 233. 237—243). Gegenüber solcher Unbedingtheit der gott-menschlichen Beziehung verlieren alle irdischen, subjektiven Besonderungen ihre Geltung und Gegensätzlichkeit (vgl. S. 39 f.). Auch treten keine moralischen, intellektuellen, pädagogischen Voraussetzungen als Bedingungen der Zugehörigkeit zur Gemeinde auf, von der Entscheidung gegenüber Christus abgesehen, und ebenso folgerichtig keine aristokratische Sonderung einzelner homines religiosi von den übrigen Gliedern der Gemeinde. Ebenso macht die Objektivität des Heils die Gemeinde offen für die Welt, weil dieselbe Gottesgnade, von welcher sie selber

[1]) Vgl. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen, bes. S. 970—72.

lebt, sich nach allen Menschen ausstreckt (vgl. S. 197f.) und keinen äußeren Rückzug aus der Welt, kein Durchschneiden gegebener natürlicher Beziehungen fordert (vgl. auch S. 89 ff., bes. S. 103f.). So ist die Gemeinde die eine, allgemein-menschliche Kirche Gottes in der Welt und für die Welt, welche durch alle irdischen Verhältnisse hindurchgeht und überall mit sich selbst identisch ist.

Als „Kirche" enthält die Gemeinde ein überindividuelles Element, welche sie als Ganzes vom konkreten Bestandteil im einzelnen unabhängig erscheinen läßt (vgl. S. 38f.), nämlich die einzige und unentbehrliche Konstante in ihrem Bestande: Christus (im Bilde ausgedrückt der Grund- und Eckstein des pneumatischen Hauses). Der Anschluß des Glaubens an ihn, das einzige Heil, ergibt unmittelbar das kirchliche Selbstbewußtsein des Gottesvolkes, welches außerhalb seiner eigenen Existenz keine Heilsverwirklichung zu sehen vermag (vgl. S. 21f. 38). Gerade in Konsequenz ihres Glaubens wertet die Gemeinde sich selbst absolut als die letztgültige Gemeinschaft, die endgeschichtliche Rettungsgemeinde (vgl. S. 146. 149ff.), für welche das himmlische Erbe bereit, die unvorstellbare Verherrlichung im Anzuge ist, während Israel infolge seiner Unwilligkeit zu glauben zu Fall gekommen und auch die Welt von Gottes Gericht bedroht ist.

Zum „kirchlichen" Charakter der Gemeinde gehört auch die Abhängigkeit ihres Daseins von der Vermittlung der sie schaffenden und tragenden Wahrheit und Kraft durch „geschichtliche" Überlieferung und Übertragung von Mensch zu Mensch. Freilich handelt es sich bei dieser Tradition nicht um einen festgelegten dogmatischen Vorstellungskomplex, der als Glaubensgesetz autoritativ und uniformierend an die Menschen herangetragen würde, sondern um die Verkündigung der Heilsbotschaft, um die heilsnotwendige Bezeugung der für die Hörer bestimmten Gnade, welche in den Gottestaten an und durch Christus wirksam geworden ist und ihr Wirken durch das göttliche *καλεῖν* fortsetzt. Und in und mit dieser Ausrichtung der frohen Gotteskunde, welche den Glauben sachlich ermöglicht, geht die Übertragung der göttlichen Substanz vor sich, indem die das

Heil Bejahenden der universale Gemeingeist der Ekklesia, die heilige Kraft Gottes überkommt (vgl. S. 17—19. 33. 193f.).

So gibt die Objektivität der Gottesgnade und ihrer geschichtlichen Auswirkung in Jesus Christus, im Wort und Geisteswirken, ihre Unentbehrlichkeit und Universalität, der Gemeinde das Gepräge der Kirche, weil sie der göttlichen Heilsoffenbarung gemäß die Gemeinde der Glaubenden ist.

d) Ebenso erfüllt die Gemeinde den soziologischen Typus der „Sekte". Denn nach der ethischen Seite hin ist die Zugehörigkeit zur Gemeinde Sache der freien Willensentscheidung, der *ὑπακοή*, der Unterwerfung des menschlichen unter den göttlichen Willen in ehrlicher Buße (vgl. S. 20—22. 87. 210f.) und geschlossenem Gehorsam (vgl. S. 59—61. 85f.). Unbedingt ist die sittliche Verpflichtung in Geltung kraft der unverletzlichen Norm des göttlichen Willens, in dessen Dienst die Gemeinde steht, kraft der Heiligkeit Gottes, welche von den Seinen heiligen Wandel fordert, kraft des Willens und Vorgangs des Herrn der Gemeinde, dem nachzufolgen sie berufen ist, dessen Sühntod die gänzliche sittliche Erneuerung der Gemeinde zum Zweck gehabt hat und zur Folge haben muß. Um Gottes, um der Brüder und um der Welt, ja um des eigenen Heils der einzelnen willen dringt der Brief gebieterisch auf die praktische Verwirklichung des Guten im Handeln und Leiden und auf die gänzliche Scheidung vom Bösen. Da Gott in unerbittlicher Gerechtigkeit nach eines jeden Werk richten wird, hängt geradezu die Existenz der Gemeinde daran, daß sie auch im ethischen Sinn die „Gemeinde der Heiligen", der sittlich Würdigen ist, die sich von den profanen Frevlern und ungehorsamen Sündern gründlich unterscheidet. Hier tritt in scharfer Exklusivität die Abgrenzung von der Welt zutage. Aber gerade diese Absolutheit des Ethos läßt, ebenso wie diejenige des Glaubens an die Gnade Gottes, alle irdisch-geschichtlichen, naturhaften und kulturellen Verschiedenheiten unter den Menschen verblassen und verbietet mit ihrem radikalen Nein gegen die Sünde auch eine pharisäisch-moralistische Geringschätzung der Welt oder des Bruders durch den Bruder. Und die gesammelte tiefste Orientierung an Jesus Christus gibt dem Guten einen

Inhalt, der keine rituelle, kastenartige Isolierung von der Welt herbeiführt, keine überpflichtmäßigen aszetischen Leistungen fordert und keine Bindung der Gemeinde an eine gesetzliche Kultordnung oder an eine als Recht durchzusetzende, überkommene oder aufgestellte Verfassung veranlaßt; im Gegenteil, sie macht aus der Gemeinde die Gemeinschaft derer, welche in den gegebenen Lebensverhältnissen *den Willen Gottes tun*, indem sie, bis zur letzten Konsequenz im Leiden, die reine Liebe üben (vgl. S. 73 ff.). Darum schließt das göttliche Leben nicht nur als Gabe und erlebte Geistwirkung, sondern auch als fühlbare und handelnde, geschichtlich-empirisch werdende Liebesenergie die Christen zur Bruderschaft zusammen, in welcher das Ideal zur realen Darstellung kommt.

e) Der Gemeindegedanke im 1. Ptbf. unterliegt aber auch jener soziologischen Bestimmtheit, die als „*mystisch*" anzusprechen ist. Denn der tiefste, verborgene, aber wesentliche Grund ihres Daseins liegt für die Gemeinde in ihrem *Verhältnis zu Christus*. Was die Eigenart dieses Verhältnisses ausmacht, hat die Textanalyse ergeben (vgl. bes. S. 202—220). Es handelt sich um ein Verhältnis wechselseitiger Inklusivität, innigster, *unmittelbarer Gemeinschaft*, ohne Schranke und ohne irgend eine Vermittlung, welche etwas anderes wäre als ein Ausdruck dieses Verhältnisses selbst. Aus Christus ergibt sich für die Gemeinde ohne weiteres alles, ihr Sein, Stand und Besitz, ihr Erleben, Wollen, Tun und Leiden, ihre Stimmung, ihr Selbstbewußtsein und ihre Zukunft. Was von Christus als Urtypus gilt, gilt mit von denen, welche sich mit ihm als dem grundlegenden Lebens-Element zu organischer Einheit zusammengeschlossen haben, bezw. welche in ihm als dem umfassenden Ganzen leben und beschlossen sind.

Die Konsequenzen dieser Unmittelbarkeit zeigen sich deutlich; auch sie ist ein Absolutes, welches jede irdisch-geschichtliche Bedingtheit relativiert und deren Kraft zu scheiden aufhebt. Kraft des mystischen Einheitsverhältnisses der Gemeinde mit Christus fallen für den Verfasser von 1. Pt. alle Schranken des Raumes, der Zeit, der Subjekts-Vereinzelung und geschichtlichen Kausalität hin; in der Vielheit und Mannigfaltigkeit

empfindet er intuitiv die Einheit und Selbigkeit. In Christus sind ihm alt- und neutestamentliches Gottesvolk die eine Gottesgemeinde, die durch alle Zeiten geht, durch denselben Christusgeist geheiligt und zum Dienst befähigt (vgl. S. 136—138. 195 f.). In Christus sind ihm die vielen Ortsgemeinden in Kleinasien und anderswo die eine, überall mit sich selbst identische Gemeinde Gottes (vgl. S. 191 f.). In Christus vernimmt er in der Ausrichtung der Heilsbotschaft, wo und durch wen, zu wem und unter welchen konkreten Umständen sie ergehen mag, das Rufen und Laden des lebendigen Gottes selber (vgl. S. 17—19. 193 f.). In Christus bedeuten ihm alle Funktionen und Betätigungen der Gemeinde im eigenen Bruderkreise, so verschieden Gaben und Dienstleistungen sein mögen, Auswirkungen des einen, göttlich-heiligen Lebenstriebes in der Gemeinde (vgl. S. 128 f., 192—194). In Christus schließen sich ihm alle guten Willensimpulse und Einzelakte des *ἀγαθοποιεῖν* zur Einheit eines einzigen Werkes zusammen, das aus der einen Wurzel erwächst, dem die Gemeinde ihr Leben verdankt (vgl. S. 80—85. 148. 199—201., bes. 215—217). Und in Christus sieht er die vielen Einzelseelen nicht voneinander getrennt, sondern lebend durch ein und dasselbe Leben, erfüllt von einem und demselben Geist, geeint durch dasselbe Wollen und Ziel, verwachsen zu einem Gesamtorganismus, aufgenommen und eingebettet in ein sie alle in sich fassendes Ich (vgl. S. 204—207. 52. 215—217. 37. 215 f. 218—222.) Erscheint von hier aus die dualistische Unterscheidung der Gemeinde von der Welt um so tiefer und gewaltiger, so ist mit der Verunmöglichung jeder äußerlichen Begründung der Gemeinschaft auch jede äußerlich-mechanische Abgrenzung von der Welt ausgeschlossen. Überhaupt läßt der mystische Charakter der Gemeinde keine Verfestigung ihrer gesellschaftlichen Daseinsformen zu, welche dem Kultus, dem Dogma, der geschichtlichen Beziehung, der Organisation und Gruppenbildung den Raum für die Auswirkung einer für die Gemeinde heteronomen Eigengesetzlichkeit bieten würden. Hier ist die Form keine erstarrte Rindenbildung, sondern die freie und doch sozusagen natur-

notwendige, organisch-lebendige Fassung eines durchaus persönlichen Inhalts. Keine gesetzliche Uniformität beengt die Gemeinde des 1. Ptbfs.; sie bewegt sich getrieben von ihrem ureigenen Lebensgesetz. Denn sie ist für den Verfasser des 1. Ptbfs. identisch mit den Menschen, die im Christus sind.

f) Das Eigenartige der soziologischen Struktur der Gemeinde im 1. Ptbf. besteht nun darin, daß dieser Gemeindegedanke keinen der drei Typen (Kirche, Sekte, Mystik) ausschließlich oder auch nur einseitig vertritt, sondern ihnen allen zugleich, und zwar vollkommen und in organischer Einheitlichkeit, genügt; er steht gleichsam noch diesseits der Differenzierung der Typen zu extremer Ausbildung und exklusiver Gegensätzlichkeit.

Daher erleidet der Gemeindegedanke des Briefs trotz der Objektivität des Heilsgrundes und der Heilsvermittlung, welche ihm das Gepräge des Kirchlich-Universalen gibt, keine Rationalisierung in dem Sinne, daß intellektuelles Erkennen und sachliches Vermitteln die subjektive Aktualisierung der Religion im Erlebnis, in persönlicher Entscheidung und ethischer Bewährung verdrängen würde. Und aus der Energie des Ethos, welches den Gemeindegedanken beherrscht und ihn als idealen Sektentypus erscheinen läßt, geht kein Moralismus hervor, d. h. weder Gesetzlichkeit durch Verabsolutierung ethischer oder kultischer oder gar organisatorischer Formen, noch pharisäisch-aristokratisches Selbstbewußtsein einer Gemeinde, welche sich durch Verdienst und Würdigkeit von ihrem Kontrast, der argen Welt, abhöbe; denn Heteronomie und Synergismus sind durch die irrationale Tiefe der religiösen Begründung des Guten und der mystischen Einheit mit Christus überschritten. Aber auch das Mystische dieses Gemeindegedankens ist keineswegs vereinseitigt. Verächtliche Abwendung vom Relativen, geschichtlich Gegebenen, Empirischen findet sich hier nicht, und der urgewaltige Voluntarismus läßt keine ethische Neutralität oder Zweideutigkeit, keine falsche Verwischung des Unterschiedes und der Distanz von Schöpfer und Geschöpf, Gotteswillen und Menschenwillen, Heiligem und Sünde zu.

Was ist für solche Eigenart der soziologischen Struktur entscheidend? Es kann nur ein letztes Prinzip sein, welches die Objektivität der Gnade, die Unbedingtheit des Ethos und die Tiefe des mystischen Verhältnisses einheitlich in sich schließt und allem den wesentlichen Inhalt und die bestimmende Orientierung gibt. Die volle Gnade Gottes ist der Gemeinde in der geschlossenen Objektivität der geschichtlichen Heilstat, des Todes Jesu Christi zur Versöhnung und Herstellung der Gemeinschaft mit Gott, zugewandt und erschlossen. Die darin betätigte Solidarität des Christus mit den Seinen geht bis zur mystisch-pneumatischen Todes- und Lebensgemeinschaft, in welcher keine Schranke zwischen Gemeinde und Christus mehr besteht. Und die unbedingte Forderung Gottes schaut die Gemeinde lebendig verkörpert im Wollen, Tun und Leiden Jesu, in letzter Klarheit an seinem Todesgang. So ist es die Religion des 1. Ptbfs., die in Jesus Christus, entscheidend in seiner Kreuzestat, Gott dem Menschen ganz gibt und den Menschen ganz für Gott fordert, welche dem Gemeindegedanken seine eigenartige Struktur und Lebendigkeit verleiht. Die Gemeinde, wie sie dem Verfasser des Briefs vor Augen steht, ist nichts anderes als die Verwirklichung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, für welches Jesus Christus allbestimmend ist.[1]) Der Gemeindegedanke

[1]) Vgl. die Feststellung von Bornemann (Der 1. Ptbf. S. 148), daß „auf Schritt und Tritt — vielleicht mehr als in irgend einer andern Schrift des N. T. — alles zu Jesus, seiner Offenbarung, seinem Leiden, seinem Vorbild, seinem Tode, seiner Auferstehung, seinem Geiste, seiner Erlösung, seiner Wiederkunft in Beziehung gesetzt wird." Besonders aber das Ergebnis der Untersuchung Schlatters in „Der Glaube im N. T." (3. A. 1905) S. 473: „Der Brief überblickt somit in schlichter Einfachheit, die doch einen großen Reichtum in sich hat, die Mannigfaltigkeit der Erlebnisse, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Gemeinde füllen, ohne sie einem Zentralbegriff, sei es Glaube oder Werk, unterzuordnen. Er stellt den Besitz der Gemeinde und ihre Pflicht, ihr Glauben und ihr Handeln, den Imperativ in Jesu Kreuz und die Gabe in demselben, die Entsagung, zu der sie sein Tod beruft, und die Freude, die seine Auferstehung gibt, nebeneinander, ohne sie weiter miteinander zu vermitteln. Seine innere Einheit hat er darin, daß alle Gaben und Auf-

hängt also mit seinem Gehalt völlig am Inhalt des Christusgedankens, die Wirklichkeit der Gemeinde an der Realität des lebendigen Christus. So wahr es für den Verfasser von 1. Pt. einen solchen Christus gibt, so wahr eine solche Gemeinde. Christus und Gemeinde sind ihm, genau genommen, Korrelate, welche ohne einander gar nicht denkbar sind, gar nicht existieren. Sein Gemeindegedanke ist also nichts anderes als der Ausdruck seines Glaubens an Jesus den Gekreuzigten als an den lebendigen Christus Gottes, durch den Gott die heilige und ewige Gemeinde schafft (vgl. S. 217ff.). Darum sieht er auch mit triumphierender Freude gerade an der aus den Heiden gesammelten Gemeinde, daß Gottes Ursetzung (2, 6!) und sein Wirken in Jesus Christus an den Menschen trotz all dem Widerstand Israels und der Heidenwelt zum Ziele kommt, daß ein Gottesvolk vorhanden und im Wachsen begriffen ist, das seiner Bestimmung entspricht, die Gemeinde derer, die an Christus glauben und mit dem auf ihn gesetzten Vertrauen nicht zuschanden werden, die ihm liebend nachfolgen und deren Wesen „in" ihm ist.

Eben dies macht den vom 1. Ptbf. vertretenen Gemeindetypus grundanders als denjenigen der jüdischen Synagoge oder des essenischen Ordens, der hellenistischen Kultusvereine oder der geschichtlich aus der Urchristenheit erwachsenen „katholischen"

---

gaben der Gemeinde, alles, was für sie geschah, durch sie geschehen soll und an ihr geschehen wird, von Jesus ausgeht." Da die Verbindung mit ihm nun dadurch gesucht wird, „daß der Blick stets auf den von Gott Gesandten, ans Kreuz Gegebenen, Auferstandenen und Erhöhten gerichtet bleibt, so ist diese allseitige Verknüpfung der ganzen Lebensführung mit Jesus nichts anderes als das konstant festgehaltene Glauben, das in alle Verzweigungen des Handelns hinüberwirkt. . . Nicht eine Theorie über das Glauben, wohl aber dieses selbst tritt uns hier . . entgegen als der den ganzen Christenstand in der Mannigfaltigkeit seiner Anliegen und Funktionen gestaltende Grund." Ähnlich Monnier a. a. O. 291: „Il serait inexact de dire que la foi se résout en obéissance et en espérance. Mais elle est tellement la notion centrale, que les diverses manifestations de la vie chrétienne lui sont intimement rattachées et en deviennent synonymes."

Kirche, daß Jesus Christus, in dem Religion und Ethos, Gericht und Gnade, tiefste Demütigung und wunderbare Erhöhung, geschichtliche Persönlichkeit und überpersönliche Geistesmacht, Idee und Erfüllung untrennbar sind, der einzige Grund und ausschließliche soziologische Beziehungspunkt der Gemeinde ist, ihr „Herr" im absoluten Sinn.

3. Die empirische Gemeinde und die Betrachtungsweise des Glaubens.

Nur kraft dieses Glaubens an Jesus Christus vermag der Gemeindegedanke im 1. Ptbf. so gewaltige Gegensätze zwischen dem erfahrungsgemäß Vorhandenen, das auch die Welt an der Gemeinde sieht, und seiner höchsten Wertung, wie sie der Verfasser des Briefs ihm zuteil werden läßt, zu umspannen, wie dies tatsächlich der Fall ist. Es mag nicht überflüssig sein, unter diesem Gesichtspunkt nochmals einen Gesamtblick auf die im Text des 1. Ptbfs. zu Worte gekommene Anschauung in ihren konkreten Daten zu tun. Die faktische Einheitlichkeit der alles einzelne umfassenden Betrachtungsweise mag dadurch um so deutlicher werden, und zugleich soll damit angedeutet sein, daß die „systematische" Darstellung der Grundanschauung wirklich in die schlichten Textgedanken zurückverwandelt werden kann.

Einerseits ist festzustellen, daß die nüchterne Betrachtung der empirischen Adressatengemeinde nicht durch doktrinäre Vergewaltigung des Tatbestandes, durch unwahre idealistische Verklärung der irdischen Realitäten behindert ist. Der Verfasser des 1. Ptbfs. weiß, an wen er schreibt. Menschen sind es wie andere Menschen, Männer und Frauen, Freie und Sklaven, Alte und Junge. Sie leben in kleinen Häuflein in der Welt verstreut, in Kleinasiens Provinzen, und ihre Brüder hier und dort. Sie gehören einer bestimmten Zeit an, einem geschichtlichen Zusammenhang, der das Schwergewicht seiner Eigengesetzlichkeit auf sie legt, einem irdischen Reiche, dessen König und Statthalter über sie herrschen. Am einzelnen Ort bilden sie eine Art Verein unter der patriarchalischen Leitung

der älteren Männer; sie halten schlichte Zusammenkünfte ab, üben gegenseitig soziale Hilfeleistung und heben sich als eine Genossenschaft, wo ein Bruder dem andern als solcher bekannt ist, von der heidnischen Gesellschaft ab. Bei ihrer Umgebung sind jedoch die Christianer wenig beliebt. Ihre Zurückhaltung vom allgemeinen Kultus und gesellschaftlichen Verkehr fällt unangenehm auf; sie erscheinen als Sonderlinge. Man traut ihnen trotz der Wahrnehmung vieles unverkennbar Guten in ihrem Verhalten allerlei Bedenkliches wie Auflehnung gegen die gegebene Ordnung der Dinge in Staat und Haus, taktloses Sicheinmischen in die Verhältnisse anderer Leute und sogar eigentliche Verbrechen zu. Der Briefschreiber weiß, daß es sich dabei in der Hauptsache um Vorurteile handelt, die man unberechtigterweise gegen sie hegt; aber er weiß auch und bedauert es tief, daß hie und da etwas vom Gerede der unfreundlich Gesinnten zutrifft, daß die Adressaten z. B. Warnung vor Unbotmäßigkeit nötig haben, ja daß sie sich überhaupt noch viel zu wenig vom Lebenswandel der heidnischen Umgebung vorteilhaft unterscheiden. Kein Wunder, daß sie vielfach hart beurteilt, scharf vorgenommen, bedrückt und in einzelnen Fällen sogar vor den Richter geschleppt werden, gerade wenn sie besser sein wollen als andere Menschen und es doch nicht sind. Am schlimmsten hat es da etwa die Frau, deren Zugehörigkeit zum Kreis der Christianer von ihrem heidnischen Mann ungern gesehen wird, oder gar der Sklave, dessen Leib und Leben in der Gewalt eines grausamen Herrn steht. Dem Verfasser des Briefs ist es ferner nicht unbewußt, daß es auch innerhalb der Bruderschaft nicht immer am besten aussieht, daß es manchmal an wahrhaftiger und reiner Bruderliebe fehlt, an Willigkeit zu vergeben, zu dienen, sich unterzuordnen; das Gebundensein durch fleischliche Begierden mag oft den schlimmen Untergrund dafür bilden. Deshalb bedürfen die Adressaten ernster Mahnung und kräftiger moralischer Aufrüttelung; alle möglichen Motive werden dabei zu Hilfe genommen, besonders auch der Hinweis auf die zwiespältige Inkonsequenz ihres Wollens und Handelns und auf das nahende Gericht Gottes, dessen Schatten sich bereits im Ernst der gegenwärtigen Lage

abzeichnen. Sie bedürfen aber auch des Troſtes und der Ermutigung, weil ſie durch den zunehmenden, ſeit kurzem in unerhörter Weiſe — ſo ſcheint es ihnen — auftretenden Verfolgungsdruck in Gefahr ſind, zermürbt zu werden, ihren Glauben zu verlieren, haltlos zu werden, ſich auf Kompromiſſe gegenüber der Welt einzulaſſen, ſich in Sorgen zu verzehren oder ſich gegen die Schickung aufzubäumen. Das iſt die erdenſchwere Realität der Leſergemeinde, die der Schreibende kennt, die er berückſichtigt, mit der er rechnet, und auf die er in ſeiner Botſchaft bald ernſt und ſtreng, bald zart und tröſtend eingeht.

Aber er tut es — andererſeits — *aus einer letzten inneren Einſtellung heraus*, welche, wie er wohl weiß, *auch diejenige der Gemeinde* iſt, an die er ſchreibt und mit der er ſich dadurch innerlich auf's engſte verbunden weiß. Dieſe Stellung iſt diejenige des *Glaubens an den Chriſtus Jeſus*, deſſen Bote und Zeuge er iſt und aus deſſen Willen und Handeln, Sterben, Auferſtehen und Erhöhtwerden er die kühnſten Schlüſſe zieht; ſeine Folgerungen ſind offenbar auch der angeredeten Gemeinde geläufig oder müſſen ihr doch unmittelbar einleuchten, weil ſie ſeine Grundvorausſetzung teilt. Zum Glauben gekommen ſind dieſe Menſchen durch die geiſtesmächtig verkündigte Heilsbotſchaft von den Leiden und Verherrlichungen Chriſti, welche auch nach Kleinaſien gebracht worden iſt. Aus dieſem vernommenen Worte haben ſie den Ruf Gottes ſelber herausgehört, welcher ſie zu ſeiner Herrlichkeit geladen, zugleich aber eine radikale Umkehr von ihrem bisherigen Sinn und Wandel nach ihren eigenen Gelüſten zu einem heiligen Leben im Dienſte ſeines Willens von ihnen gefordert hat. Dieſem Rufe, der ſich an ihren Seelen als die geiſterſcheidende Wahrheit bewies, haben ſie in Glauben und Gehorſam Folge geleiſtet. Damit hat aber jeder einzelne einen Schritt von unabſehbarer Tragweite getan. Auf Grund ihrer Bejahung der an ſie herangetretenen Heilswirklichkeit ſind ſie durch die Taufe in einen ganz neuen Lebenszuſammenhang hineingeſtellt worden, in die Verbindung mit dem auferſtandenen Chriſtus.

Einmal in Kontakt mit dem lebendigen Herrn, haben sie unmittelbar, in grundlegender Weise, die Lösung und Reinigung von ihrer sündigen Vergangenheit, die Gnade eines neuen Lebensanfanges, die heiligende Wirkung des Geistes in ihren Herzen, den Trieb der Liebe zu ihren Brüdern als neue, wie selbstverständliche Gesinnung und Kraft, und das Aufsteigen froher Hoffnung auf die baldige Verherrlichung erfahren. Durch die Verbindung mit Christus sind sie zugleich in die Gemeinschaft mit all denen versetzt worden, welche ihr Leben in ihm haben. Sie sind dem geistlichen Gottestempel eingebaut, der einen Herde Gottes, die hier und da dieselbe ist, zugefügt, den Gottesmenschen aller Zeiten zu Verwandten worden. Obwohl zuvor unwissende, gottferne Heiden, sind sie nunmehr Gottesvolk, in alle Ehren und Vorrechte des erwählten Israel und in den Zusammenhang seiner uralten Heilsgeschichte eingetreten. So hat alle Trennung durch Raum und Zeit, natürlich-geschichtliche Bedingtheit und seelische Vereinzelung die Geltung verloren vor der neuen göttlichen Wirklichkeit, die in ihr Dasein eingetreten ist, und in die hinein sie glaubend und liebend den Schwerpunkt ihres Seins verlegt haben. Das alles Beherrschende in ihrem Leben ist nun dies, daß ihr Innerstes in Christus versenkt ist. Aus diesem unsichtbaren Lebensgrunde heraus gestaltet sich jetzt ihr Wollen und Handeln im Verhältnis zu Gott, zur eigenen Seele, zu den Brüdern und zur Welt. Die Gemeinschaft mit Christus führt sie nicht aus dieser Welt heraus, sondern bei aller Scheidung von ihrer Gottlosigkeit und Sünde zur Solidarität mit den Menschen bis in den Tod hinein, kraft einer Liebe, welche alle Exklusivität zu überwinden trachtet. So entspricht es dem Sinn Christi, welcher sich in die Schuld- und Todesgemeinschaft mit den Sündern hineinbegeben hat, damit sie an seiner Lebensherrlichkeit teilbekommen sollten. Auch das Gemeinschaftsleben der Bruderschaft organisiert sich von innen heraus, so daß die göttliche Gnadenfülle sich ohne Inanspruchnahme einer Rechtsordnung weltlicher Art und ungehemmt durch eine solche, in Gaben und freien Diensten, in Anbetung, Wortverkündigung und Liebestätigkeit auswirken kann.

Freilich ist Sünde in der Gemeinde noch in beklagenswerter Weise vorhanden; aber der zur Demütigung und zum Ablegen des Bösen willige Glaube erfährt die fortgehende Reinigung durch das Blut Jesu Christi. Aus dem göttlichen Lebensgrunde heraus geht ein inneres Wachsen der Gemeinde vor sich, eine Entwicklung zur endgültigen Rettung hin, eine Kräftigung des inneren Lebens durch die Nahrung des Wortes. Auch die Züchtigung der Gemeinde durch den Leidensdruck der Gegenwart muß zu ihrer sittlichen Reife wesentlich beitragen, wenn die Leidenden sich nur darunter beugen; es bereitet sich ihre Erhöhung dadurch vor, die eintritt, sobald Gottes Zeit dafür gekommen ist. Vorläufig heißt es, auszuharren im Glauben und Beten, Lieben und Gutestun; um des Guten willen leiden bedeutet ja eigentlich beseligendes Erleben innigster Gemeinschaft mit Christus und ein Angeld entsprechender Teilnahme an seiner bald offenbar werdenden Herrlichkeit. An der Fürsorge für ihre Seelen läßt ihr Herr es bis dahin nicht mangeln.

Das baldige Hervortreten des zum Gericht kommenden Jesus Christus aus der Unsichtbarkeit der himmlischen Welt bringt der Gemeinde die Gnade der Vollendung, die gänzliche Sicherung aus aller Verderbensgefahr, die volle Anerkennung ihres bewährten Glaubens, die unaussprechliche Freude im Anblick ihres Herrn, den Eintritt in den Genuß des himmlischen Erbes, in den vollen Stand der Herrlichkeit, in dem Jesus Christus schon ist.

Hinter dieser ganzen Entwicklung steht die Aktivität des allgewaltigen göttlichen Willens, welcher das Heil in Christus ewig vorgesehen und die jetzt glaubende Gemeinde von jeher in seinen Liebesrat eingeschlossen hat, steht die Kreuzestat des Christus, durch deren unvergängliche Wirkung die Gemeinde besteht und vollendet wird. Daß die Leser des 1. Ptbfs. in dieser Gnade Gottes, in welcher sie stehen, auch wirklich beharren, dazu hat der Schreiber des Briefs sie gerade ermuntern wollen; denn darin sieht er die Bedingung dafür, daß an der empirischen Gemeinde Kleinasiens, die er in ihrer Sündigkeit und Unvollkommenheit kennt, wie zugleich auch an ihrer Bruder-

schaft in der Welt, Gottes Heilswille nach den höchsten Erwartungen des Glaubens zur Verwirklichung komme. Der Verfasser des 1. Ptbfs. weiß, an wen er schreibt; er weiß aber auch, an wen er glaubt. Dadurch ist der Gemeindegedanke in seinem Briefe mitsamt seinen polaren Gegensätzen und seiner organischen Einheit grundsätzlich gegeben und in seinem wesentlichen Charakter bestimmt.

Dritter Teil:

Der Gemeindegedanke des ersten Petrusbriefes und seine Stellung im Urchristentum.

Einleitendes.

Im bisherigen wurde der Versuch unternommen, den Gemeindegedanken des 1. Ptbfs. in der Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, welche sich aus dem Text ergeben, darzustellen (1. Teil), dann, die innere Einheit der antithetischen Textaussagen und damit auch die soziologische Struktur dieses Gemeindebegriffs aufzudecken (2. Teil). Dabei wurde die Bezugnahme auf gedankliche Parallelen aus den übrigen urchristlichen Schriften vermieden, damit der Gemeindegedanke des Briefs zunächst für sich allein zur Darstellung und Geltung komme.

Aber gerade dieser Gemeindegedanke weist mit zwingender Folgerichtigkeit über sich selbst hinaus. Er verlangt nach Äußerungen jener „Bruderschaft in der Welt", von welcher die Adressatengemeinde nicht exklusiv abgeschlossen ist, von welcher getrennt sie vielmehr gar nicht wäre, was sie ist. Bei solchem Ausblick treten die Briefe des Apostels Paulus in den Vordergrund; nach ihnen hat noch innerhalb des N. T. das johanneische Schrifttum sein besonderes Gewicht. Aber die Eigenart des Gemeindegedankens im 1. Ptbf. wird noch deutlicher zutage treten, wenn auch der 1. Clemensbrief und der Hirt des Hermas, beides aus der Gemeinde in Rom (dem Babylon des 1. Ptbfs.?) hervorgegangene Schriften, und die Briefe des Ignatius von Antiochien, welche Blicke in die Christenheit Kleinasiens tun lassen, in den Kreis der Betrachtung einbezogen werden.[1]) Um das Verhältnis ihrer Gemeindebegriffe zu demjenigen des 1. Ptbfs. klarzustellen, soll der gefundene Grundriß des Gemeindegedankens in diesem Briefe als Maß an die übrigen

[1]) Die Didache ist wegen der Unbestimmtheit ihrer geschichtlichen Einordnung (vgl. z. B. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 182—188, Einleitung zur Did. v. P. Drews) nicht herangezogen.

angelegt werden. Aus einer solchen vergleichenden Betrachtung dürfte sich ergeben, welche Stellung der Gemeindegedanke des 1. Ptbfs. innerhalb des Urchristentums im weiteren Sinne einnimmt.

Eine genaue Feststellung seiner geschichtlichen Beziehungen nach vorn und hinten, rechts und links, welche eine Geschichte des urchristlichen Gemeindebegriffs mit Einschluß seiner Vorgeschichte voraussetzen müßte, ist jedoch im Rahmen dieser Untersuchung nicht beabsichtigt. Es ist an eine allgemeine, mehr grundsätzliche Klärung der Frage nach dem Wesen des urchristlichen Kirchenbegriffs gedacht.

I. Der Gemeindegedanke bei Paulus und sein Verhältnis zum Gemeindegedanken im 1. Ptbf.

Die Beziehung dieser beiden Gemeindegedanken zueinander ist in mehr als einer Hinsicht von besonderer Bedeutung, schon aus dem Grunde, weil der 1. Ptbf. an Gemeinden gerichtet ist, welche ihr Dasein zum großen Teil der paulinischen Mission verdanken, dann auch deshalb, weil die Ansicht verbreitet ist, der 1. Ptbf. vertrete nach Geist und Buchstaben einen epigonenhaften Paulinismus. Der Vergleich ist jedoch durch die Tatsache beeinträchtigt, daß hier ein einziger kleiner Brief einer Briefreihe mit ungleich umfangreicherem Gedankenmaterial gegenübersteht, und daß dazu noch die wesentliche Identität des Gemeindegedankens in verschiedenen Bestandteilen des paulinischen Schrifttums selber, auch von den Pastoralbriefen abgesehen, nicht unbezweifelt ist.

Eine Zusammenstellung der für den Charakter des Gemeindegedankens wichtigen, deutlichen Parallelen ergibt folgendes Bild:

Im Unterschied von 1. Pt. braucht Pl. häufig (ca. 54 mal) den technischen Terminus *ἐκκλησία*, bezw. Ekklesia Gottes oder Christi, für die Gemeinde. In der Aneignung dieses Septuaginta-Ausdrucks und der ebenso bezeichnenden Vermeidung von *συναγωγή* spricht sich die Überzeugung aus, daß die Gemeinde das wahre Israel ist (Phil. 3, 3; vgl. Tit. 2, 14).[1]) So hoch Paulus sein Volk (vgl. z. B. Röm. 9, 3) als Gottes Volk wertet (Röm. 11, 1 f.), dem Gott das Größte anvertraut und heilsgeschichtlich den Vorrang gegeben hat (Rm. 9, 4 f.; 15, 8; 1, 16; vgl. auch die Beibehaltung des Begriffs „Heiden" für Nichtjuden in Stellen wie Gal. 2, 15), so klar und schmerzlich ist er

[1]) Dagegen wird Gal. 6, 16 eher auf die Judenchristenheit zu deuten sein.

sich der Sünde, ja der sich zum Vollmaß häufenden Schuld des Gott widerstrebenden Israel bewußt, welche Gottes Zorn herausfordert (1. Thess. 2, 14—16; vgl. Rm. 2; 15, 31; 1. Kor. 1, 22f.; Tit. 1, 10). In voller Einheit sieht Pl. die Gemeinde daher nur mit dem „Israel Gottes" (Gal. 6, 16), jenem Rest des echten Israel, zu dem er selber gehört (Rm. 11, 1. 4) und der von dem Israel nach dem Fleisch zu unterscheiden ist (1. Kor. 10, 18; Röm. 2, 17. 28f.; 4, 12; 9, 6; Eph. 2,1; 4,12); diesem Israel sind die Heidenchristen einverleibt (Röm. 11, 17ff.; Eph. 2, 11—22), an seinem Wesen und seinen Vorrechten teilzunehmen; so können ihm die Väter Israels geradezu als die Ahnen der gegenwärtigen Gemeinde überhaupt erscheinen (Röm. 4, 1. 16f. 23f.; 9, 10; 1. Kor. 10, 1). Und dieses Israel ist in der Gemeinde vollendet (vgl. z. B. 1. Kor. 6, 16—18); sein Kultus (vgl. 1. Kor. 5, 7; Kol. 2, 11. 17) und das ihm auferlegte Gesetz sind in Christus erfüllt und durch die Erfüllung überschritten (Röm. 3, 26. 31; 6; 8, 2—4; Gal. 4, 4—7). Auf diesem neuen Boden ist die Scheidung zwischen Israel und den Heiden gänzlich und grundsätzlich außer Kraft gesetzt (Röm. 3, 29f.; 4, 11f; 10, 12; 1. Kor. 1, 24; 7, 19; 12, 13; Gal. 3, 28; 5, 6; 6, 15; Kol. 3, 11; Eph. 2, 14—18. Die für das Verhältnis von Israel und Gemeinde im 1. Ptbf. charakteristische „Antinomie" findet sich also auch bei Pl., hier freilich in mannigfaltigeren Ausdrucksformen und grundsätzlicher Aussprache und Auseinandersetzung mit den durch die Sachlage gestellten Problemen; daß der Apostel jedoch zuletzt ebensowenig wie 1. Pt. einen rationalen Ausgleich des tief empfundenen Widerstreits kennt, beweist unzweideutig sein Ringen und seine Beugung vor dem irrationalen Gotteswillen in Röm. 9—11. Das Plus bei Pl., sein Ausblick auf die Zukunft seines Volkes, für das er sich selbst einsetzt mit einer Liebe, die alles hofft, bringt die vorhandene Spannung nur um so fühlbarer zum Bewußtsein (Röm. 9, 1—3; 10, 1; 11, 11—36 neben 1. Thess. 2, 16).[1])

[1]) Vgl. Schlatter, Theol. der Apostel 370 (nachdem 369 auf Grund von 2. Thess. 2, 1—12 auf die Beziehung hingewiesen ist, welche für Pl. zwischen der Erwartung des Antichristen und der Judenschaft zu bestehen scheint): „So entfernen sich auch seine Aussagen über Israels Zukunft

2. Dem entspricht durchaus die Stellung des Pl. zum A. T. Einerseits verwendet er es durchaus und unmittelbar als Kanon für die Gemeinde. Es ist geradezu „um unsertwillen geschrieben" (Röm. 4, 23f.; 15, 4; 1. Kor. 10, 11); Pl. zitiert es vielfach, um das von ihm Gesagte zu bestätigen, ja zu beweisen; denn was „die Schrift" (14mal, sogar mit Personifizierung der Schrift Gal. 3, 8. 22) sagt, was „geschrieben ist" (31mal), gilt in der Gemeinde, gesetzliche Bestimmungen nicht ausgeschlossen (vgl. 1. Kor. 9, 9; Gal. 3, 13). „Nicht über das hinaus, was geschrieben ist", ist für Pl. geradezu Grundsatz (1. Kor. 4, 6). Auch der Wortschatz des Apostels ist ihm großenteils aus dem Umgang mit der griechischen Bibel erwachsen. In dieser Bejahung des A. T. identifiziert Pl. demnach die Gemeinde mit Israel, sogar bis zur Pressung einzelner Ausdrücke durch den Ausleger (so Gal. 3, 19; 4, 25).

Andererseits kommt auch hier das Neue und die Trennung zum Vorschein. Für die verstockten Söhne Israels liegt jene Decke auf der Vorlesung des Alten Testaments, welche nur in Christus abgetan wird (2. Kor. 3, 13—16). Von Christus aus, in der Freiheit des Geistes, formal gelegentlich mit Hilfe der allegorischen Auslegungsmethode, deutet Pl. die Schrift, namentlich in ihrer grundlegenden Bezeugung der für die Gemeinde entscheidenden Heilstaten Gottes und des „Glaubensgesetzes" (1. Kor. 15, 3f.; Röm. 1, 17; 4; 5, 12ff.; Gal. 3, 7ff.); ja es muß ihm sogar das Gesetz helfen, die Freiheit vom Gesetz zu bestätigen und zu verkündigen (Röm. 7, 1—6; Gal. 3, 10—18; 2. Tim. 3, 15—17 ist nach beiden Seiten hin typisch paulinisch). Es ist demnach auch das Verhältnis zur Schrift

voneinander durch eine weite Distanz. Nach dem einen Urteil steht es durch seinen Widerstand gegen Gott dicht vor der letzten, schlimmsten Offenbarung der satanischen Macht und der menschlichen Überhebung; nach dem anderen Urteil besitzt seine Erwählung durch Gottes vollkommene Gnade die Unzerstörbarkeit. Von der Sünde des Juden erwartet Paulus das Schlimmste, vom göttlichen Erbarmen das Höchste, und beide Erwartungen haben im Kreuz des Christus ihre Grundlage... Der Gegensatz, der zwischen beiden Erwartungen besteht, hat ihm als Maß für die Größe des göttlichen Reichtums und der göttlichen Weisheit gedient."

dasselbe wie im 1. Ptbf.; nur ist die Anwendung eine merklich theologischere.

3. Ekklesia kann bei Paulus die gesamte Gottesgemeinde bedeuten (inkl. Eph. 17 mal) oder die Ortsgemeinden (34 mal) und Hausgemeinden (4 mal), bezw. Orts- und Hausversammlungen. Aber auch hier ist der Teil nicht etwas exklusiv Abgeschlossenes, sondern seinem Wesen und Wert nach enthält er das Ganze; so sind die im Christus Jesus geheiligten Korinther „die Kirche Gottes", die in Korinth ist (1. Kor. 1, 2, vgl. 11, 22; 2. Kor. 1, 1) oder „Leib Christi", zu dessen Gliedern die Einzelnen an ihrem Teil gehören (1. Kor. 12, 27), „Tempel Gottes" (3, 16) usw.; der Vollbegriff der Gemeinde ist bei ihnen und zugleich bei allen übrigen Christen verwirklicht, ohne doch in der Ortsgemeinde aufzugehen. Im letzten Grunde kennt eben auch Pl. gemäß dem einen Gott, Christus, Geist und Glauben nur die eine Gemeinde, die es überhaupt gibt (Röm. 12, 5; 1. Kor. 12, 3—27; Kol. 3, 15; Eph. 4, 4—6), die ihr Wesen im Himmlischen hat und damit aller lokalen Begrenzung entnommen ist, so daß das Verhältnis von Gesamtgemeinde und Einzelgruppe gar nicht begrifflich vorgestellt und ausgedrückt werden kann[1]) (vgl. S. 108 inkl. Anm. 2—4).

4. Der vor- und außerchristliche Zustand, namentlich der Heidenchristen bezw. Heiden, wird von Pl. in ähnlicher Weise wie im 1. Ptbf. vom Bewußtsein und der Erfahrung der Gemeinde aus und teilweise mit den nämlichen Ausdrücken (z. B. *ἄγνοια*) gekennzeichnet. Von der Erlösung in Christus aus gesehen wird er als Unwissenheit und Gebundenheit (1. Thess. 4, 5; Gal. 2, 15; 3, 13; 4, 8; 1. Kor. 12, 2; Eph. 4, 17—19) und ebenso als von Gottes gerechtem Zorn bedrohte Schuld von Juden und Heiden offenbar (1. Thess. 1, 9; 1. Kor. 1, 23; beide Seiten verbunden Gal. 1, 13—16; 2. Kor. 3, 15 f.; Röm. 1—3; 5, 12; Phil. 3, 4—8).

5. Auch bei Paulus entsteht Gemeinde durch das Wort, das pneumatische, Gewissen überführende und unmittelbar

[1]) Die gebräuchliche Wendung, daß die Gesamtgemeinde in der Ortsgemeinde „zur Erscheinung komme", erklärt J. Weiß (Urchr. 485) doch nicht mehr aus dem Sprachgefühl des Pl. heraus empfunden.

Glauben schaffende Zeugnis der Boten Jesu Christi von der Versöhnung, vom Heilsrat und den Heilstaten Gottes in Christus, von Jesus Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, — die eine Heilsbotschaft, neben welcher es keine andere gibt. Und zwar ist die Verkündigung eine Kundgebung, ein Handeln und Sichmitteilen Gottes bezw. des Christus selber, daher auch die Zueignung der vollen, ewigen Gnade an die Berufenen und eine Gerichtswirkung an denen, welche sich dem Heilswillen Gottes versagen; dieser Gewißheit entspringt die Beurteilung der Vollmacht und des Dienstes der Apostel und ihrer Mitarbeiter (1. Thess. 1, 4f.; 2, 12f.; 4, 7; 5, 24; 2. Thess. 1, 11; 2, 12; Gal. 1, 1—9; 3, 2; 4, 13f.; 5, 8; 1. Kor. 1, 2. 9; 1, 17—2, 5; 3, 5; 4, 15; 7, 17; 9, 1; 15, 1f. 14; 2. Kor. 1, 19; 2, 14—17; 3, 9—11; 4, 1—6; 5, 19f.; Röm. 1, 1—7. 9. 16f; 8, 28. 30; 9, 24; 10, 14f.; 15, 18; Kol. 1, 6; 2, 6; 3, 15; Eph. 1, 13. 18; 4, 1. 4; Phil. 3, 14).[1])

6. Was unter dem Einfluß des Wortes normalerweise vor sich geht, ist ein durchaus individuelles Erleben und persönliches Sichentscheiden, durch das ein neues Verhältnis des Einzelnen zu Gott gesetzt wird (als Erfahrung göttlichen Wirkens, Ergriffensein, Gerettetwerden, Begnadigtwerden usw.: vgl. z. B. 1. Thess. 1, 4f.; 1. Kor. 2, 4f.; 15, 10; Gal. 1, 15f.; Eph. 1, 13. 19; 2, 8; Phil. 1, 29; 3, 12; 1. Tim. 1, 16; als persönliches Annehmen und Glauben: vgl. z. B. 1. Thess. 1, 6; Röm. 1, 16; 3, 26; 4, 20—22; 10, 10; Gal. 2. 20).[2]) Verschieden ist der äußere Stand der Glaubenden, und keine Veränderung oder Gleichmacherei desselben wird als erwünscht betrachtet (1. Kor. 7, 17—24); verschieden ist sogar das Maß des Glaubens, das Gott dem Einzelnen zugeteilt hat (Röm. 12, 3; 14, 22 f.); überaus mannigfaltig sind die Gnadengaben und Dienste der Einzelnen (1. Kor. 12; Röm. 12, 4—8; Eph. 4, 7—11). Durchaus persönlich bestimmt und zu erfassen ist überhaupt das gegen-

[1]) Vgl. die Erörterung über die Grundbegriffe der paulinischen Missionsterminologie wie *ἀκοή, κήρυγμα, ἀπόστολος, λόγος τοῦ θεοῦ, εὐαγγέλιον* in Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus 40—63.

[2]) Vgl. die Statistik von *πιστεύειν* und *πίστις* als Korrelata zur Missionspredigt bei Oepke a. a. O. 207.

wärtige Heil und die zukünftige Vollendung (vgl. z. B. Gal. 2, 20; 4, 7; 1. Tim. 6, 12; vgl. weiter S. 278. 288 ff. 299 ff.), ebenso wie die Verantwortlichkeit des Einzelnen (Gal. 6, 4 f.; 1. Kor. 2, 15; 7, 23; 2. Kor. 1, 24; Röm. 14).

7. Dieser kraftvolle Individualismus schließt jedoch den radikalen Universalismus und das „kirchliche" Einheitsbewußtsein ohne weiteres in sich; denn der einen, allbestimmenden Gotteswirklichkeit entspricht der „eine Glaube" (Eph. 4, 5) als letzte, innerlichste, entscheidende Einstellung aller.[1]) Darüber treten alle äußeren, natürlich-geschichtlichen Unterschiede zwischen den Menschen ganz zurück, d. h. die der Rasse, Nation, „Religion" (vgl. schon S. 271 f.), des Geschlechts, des sozialen Standes und der Bildung (Gal. 3, 28; Kol. 3, 11; 1. Kor. 7, 22; 12, 13). Ja durch das Anziehen des neuen Menschen, kraft des Seins in Christus, schwindet Pl. die Besonderheit der Einzelsubjekte; er sieht in allen nichts als Christus, nur ein einziges Ich (εἷς), (vgl. Eph. 2, 15), eine alle in sich schließende Gesamtpersönlichkeit.[2]) Hier läßt sich wiederum beobachten, daß Pl. eine faktisch auch im 1. Ptbf. vorhandene Wirklichkeitsauffassung grundsätzlich formuliert und gedanklich bis zur äußersten Konsequenz ausprägt. Die erwähnte Betrachtungsweise gestattet ihm dann auch, bei Verwendung des Bildes von der Ehe, die Gemeinde in ähnlicher Weise, zu einem Subjekt zusammengefaßt, in innigster Gemeinschaft mit Christus stehend darzustellen (2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 26 ff.).

Wie schon diese Aufhebung der individuellen Besonderheiten in Christus zeigt, ist das Christsein des Einzelnen bei aller energischen Betonung des Persönlichen, den Mitmenschen gegenüber Autonomen, doch kein Privatverhältnis, das der Einzelne für sich isoliert haben könnte. Pl. kennt keinen Christenstand, der nicht zugleich Zugehörigkeit zur Gemeinde bedeutete, kein christliches Bewußtsein, das nicht als solches auch ein „kirchliches" wäre, keine logische oder zeitliche Priorität des einen

[1]) Vgl. das für die paulinischen Briefe so bezeichnende, durchgängige „ihr" und „wir" und die Aussagen mit πᾶς und πάντες.

[2]) Vgl. bes. Joh. Weiß, Die Nachfolge Christi 92; Tr. Schmidt, Der Leib Christi 147—151.

vor dem andern. Denn was den Einzelnen zum Christen macht (das Sein im Christus, der Geist, der Glaube, die Liebe usw.), macht auch die Gemeinde zur Gemeinde und stellt den Einzelnen, ebenso wie dies nach dem 1. Ptbf. der Fall ist, unmittelbar in die Gemeinde hinein. Die Bedeutung der Gemeinde wird durch Pl. so nachdrücklich betont, wie die Selbständigkeit des einzelnen Glaubenden, der Sozialismus so kräftig wie der Individualismus,[1]) und beides findet sich bei ihm organisch verbunden, namentlich im Bild von der Gemeinde als dem Leibe Christi bezw. als einem Leibe in Christus. Hier ist die Vielheit und Mannigfaltigkeit und die Einheit als ein notwendiges Beieinander, ja unlösliches Ineinander dargestellt (Röm. 12, 4ff.; 1. Kor. 12; Eph. 4, 3—16, vgl. 1. Kor. 10, 16f.; Kol. 1, 18. 24; 2, 19; 3, 15; Eph. 1, 23; 5, 23. 30); hier ist das organische Verständnis der gesellschaftlichen Struktur der Gemeinde klassisch ausgeprägt, noch plastischer und eindrücklicher als in der Vorstellung vom Bau aus lebendigen Steinen im 1. Ptbf.

8. Zu überaus reicher Ausgestaltung kommt in den paulinischen Briefen die Bezeugung der Heilsfülle, in welche die Gemeinde kraft ihrer Gemeinschaft mit Christus im Glauben an ihn hineingestellt ist. In jeder Beziehung hat sie ihr Los durch den Vorsatz Gottes in Christus erhalten (vgl. Eph. 1, 11). In ihm sind die Glaubenden vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnschaft zuvorbestimmt (Eph. 1, 4f.); sie sind Gottes Söhne und Miterben Christi (Gal. 3, 26. 29; 4, 4—7; Röm. 8, 14—17. 29; vgl. 1. Kor. 1, 30) und haben damit auch am Gottesgeiste teil, dem Inbegriff der Gottesverheißungen, zu denen der Gottessohn Jesus Christus das Ja der Erfüllung ist, (2. Kor. 1, 20—22), der Verwirklichung der Segensverheißung an Abraham, welche zunächst seinem Samen in der Einzahl, d. h. Christus, galt, in welche jedoch die Glaubenden miteingeschlossen sind (Gal. 3, 7—22). In Christus sind sie ge-

[1]) Vgl. Tr. Schmidt a. a. O. 250—55. — Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 60, sieht in den Aussagen des Pl. geradezu einen Widerspruch zwischen seinem Kirchenbegriff, nämlich dem jüdischen, und seinem Religionsbegriff, den W. als individualistisch bezeichnet.

heiligt (1. Kor. 1, 2; 6, 11), daher heilig (häufigste Bezeichnung der Angehörigen der Gemeinde bei Pl.); Christus selbst ist ihre Heiligung (1. Kor. 1, 30). Seine Kraft ist in ihnen und durch sie wirksam (2. Kor. 12, 9f.; Kol. 1, 29; Eph. 1, 19; 3, 16f. 20; 6, 10f.; Phil. 3, 10; 4, 13); sie haben seinen Sinn (1. Kor. 2, 12. 16), er ist ihnen zur Weisheit gemacht (1. Kor. 1, 30). Sie haben am Reichtum Christi teil (2. Kor. 8, 9); alle ihre Bedürfnisse befriedigt Gott in ihm (Phil. 4, 19), er schenkt ihnen mit dem Sohne alles (Röm. 8, 32; vgl. 1. Kor. 1, 4—9); sie sind erfüllt in ihm, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (Kol. 2, 9f.). Alles, was dem Christus ureigen ist, strömt von ihm auf die Gemeinde über.

Dies gilt auch von seinem Erleben; die Gemeinde ist mit Christus durch die engste Schicksalsgemeinschaft verbunden. Ihre Leiden sind Christusleiden (Gal. 6, 17; 2. Kor. 1, 5f.; 4, 10; Röm. 8, 17; Kol. 1, 24; Phil. 3, 10), sogar ihre Schwachheit ist Anteil an der seinigen (2. Kor. 13, 4). Er ist gestorben, damit auch alle mit ihm; er ist auferstanden, sie mit ihm; er lebt, sie leben mit ihm, in ihm, durch ihn. Ja die Ineinssetzung geht so weit, daß die Gemeinde selbst an seiner Himmelfahrt teilgenommen hat, so daß sie schon mit ihm in die Himmelswelt versetzt ist, an der Herrschaftsstellung und Herrlichkeit ihres Hauptes teilhat und gar nicht mehr in der Welt lebt (1. Thess. 5, 10; Gal. 2, 19f.; 6, 14; 1. Kor. 15, 20—22. 45; 2. Kor. 3, 18; 4, 10f.; 5, 14; Röm. 5, 10. 17f. 21; 6, 4—8. 10f. 23; 7, 4f.; 8, 2. 10f. 29; 14, 9; Kol. 2, 12f. 20; 3, 1. 3f.; Eph. 1, 3. 19—23; 2, 5f. 10. 20; Phil. 1, 21; 3, 10. 20f.). So ist die Gemeinde dem Christus Jesus in allem gleichgestaltet (Phil. 3, 10 u. a.). In derselben Weise ist auch ihre Hoffnung begründet (1. Thess. 4, 14; 2. Thess. 2, 14; 1. Kor. 15, 12ff. 49; 2. Kor. 4, 14; Röm. 6, 23; 8, 10f. 17; Kol. 1, 5. 18. 27; 3, 4; Phil. 3, 10. 21).

Bei Pl. gilt demnach in jeder Hinsicht, was in erster Linie (vgl. 1. Kor. 15, 20; Röm. 8, 28; Kol. 1, 18), ursprünglich, einzigartig und doch typisch von Christus gilt, auch von der Gemeinde, in von ihm abgeleiteter Weise. Ihm ist das ganze Heil, so vielseitig er es beschreibt, im Grunde nichts anderes

als die Auswirkung des einen allbeherrschenden Erlebens der Christusgemeinschaft, zu welcher die Gemeinde durch Gott berufen ist (1. Kor. 1, 9), so daß sie „in Christus" ihre Existenz hat, lebt, als in ihn eingegangen und in ihm beschlossen, in ihm verwurzelt und aufgebaut (vgl. Kol. 2, 7, auch *σύμφυτοι* Röm. 6, 5) betrachtet wird. Über die sarkische Einheit, welche alle Menschen mit dem ersten Menschen verbindet und die Herrschaft der Sünde und des Todes von dem einen auf die vielen übertragen hat (Röm. 5, 12ff.), erhebt sich die pneumatische Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Christus, den Pl. nicht anders kennt denn als den Herrn, der der Geist ist (2. Kor. 3, 17; 1. Kor. 15, 45), mit dem man „ein Geist" sein kann (1. Kor. 6, 17). Hier im Bannkreis der Liebe des Christus ist der Schluß des paulinischen Glaubens in Kraft: „Einer für alle, somit alle" (2. Kor. 5, 14); aus dem *ἐν Χριστῷ* wird das *σὺν Χριστῷ*, die Teilnahme an dem in seiner Geschichtlichkeit, Einmaligkeit und Einzigartigkeit keineswegs angetasteten Sterben und Auferstehen des Christus Jesus mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen (vgl. weiter S. 289).

Ist also die Grundstellung derjenigen im 1. Ptbf. gleich, so formuliert Pl. doch auch das Mystische im Verhältnis der Gemeinde zu Christus grundsätzlicher und unverkennbarer. Ohne die Individualität der einzelnen aufzulösen und sich die Distanz der Gemeinde von ihrem Herrn zu verdecken, kennt Pl. doch kein Sonderdasein und Nebeneinander von Christus und Gemeinde (bezw. einzelnen Christen), sondern ein gegenseitiges Ineinander, geradezu im Sinne eines Einheitslebens von Christus und Gemeinde, einer Untrennbarkeit beider, welche bis an den Grenzgedanken der Ineinssetzung streift. Dies ist namentlich beim Gedanken des Leibes Christi (das Bild wird Pl. bezeichnenderweise allmählich zu einem festen Begriff, der das Wesen der Gemeinde ausdrückt), bei der Betrachtung der Ekklesia als des Pleroma Christi und bei der Vorstellung vom neuen Menschen der Fall (vgl. bes. Stellen wie 1. Kor. 1, 12; 12, 12; Eph. 1, 22f.; Kol. 3, 10f.; Eph. 4, 24; auch Gal. 3, 28 neben Eph. 2, 14—16). Christus erscheint hier vorzugsweise als Gesamtpersönlichkeit, welche die

Gemeinde in sich schließt und nur durch diese Erfüllung seiner selbst verwirklicht, was er ist.[1]) Daß neben dieser Einheit die Unterscheidung, neben der Immanenz die Transzendenz in voller Klarheit gewahrt bleibt, beweist augenscheinlich, daß auch das mystische Verhältnis zu Christus für Pl. die Verbindung des Glaubens mit dem Sohne Gottes, die Bejahung der entscheidenden Liebestat Christi, die Annahme der Gnade Gottes bedeutet (vgl. Gal. 2, 19—21). Aber gerade für die Glaubensbetrachtung des Pl. werden ihm Gott, Christus und Gemeinde in der Lebenssphäre des Geistes (vgl. auch 1. Kor. 12, 4—6. 13) zu einer untrennbaren Einheit, so daß die Gemeinde ihm eine religiöse Größe darstellt, wo die Schranke zwischen Gottheit und Menschheit durchbrochen ist.[2]) Selbstverständlich ist dabei auch für Pl. eine solche Christuswirklichkeit Voraussetzung, in welcher man zugleich unmittelbar zu Gott ist; dem Ineinander von Christus und Gemeinde liegt das Ineinander von Gott und Christus zugrunde. Nach beiden Seiten hin tritt in der Sprache des Pl. bald die Einheit, bald die Unterschiedenheit hervor, jedoch niemals das eine ohne das andere.[3])

9. Daß die „fast körperlich" und substantiell zu nennende Christusgemeinschaft nichts mit ethisch neutraler oder gar zweideutiger, naturhafter Verschmelzung zu tun hat, bestätigt sich dadurch, daß sie zugleich unbedingte ethische Verpflichtung bedeutet und die Menschen in Christus dem heiligen Gotteswillen unterwirft. Diese sittliche Bedingtheit und Konsequenz des Religiösen einzuschärfen, tut Pl. wie der 1. Ptbf. sein Äußerstes; hier finden sich denn auch starke Parallelen im Gedankengehalt

[1]) Vgl. bes. Tr. Schmidt, Der Leib Christi.

[2]) Vgl. Pfleiderer, Paulinismus 214: „In allen diesen und ähnlichen Stellen" (vom Geisteszustand des Christen nämlich) „ist die Unterscheidung zwischen objektivem πνεῦμα ἅγιον und subjektivem christlichen Geist nicht sowohl exegetische Pünktlichkeit, als vielmehr scholastische Abstraktion, die den Sinn des Apostels gewiß verfehlt."

[3]) Vgl. Tr. Schmidt, Leib Christi, für das Verhältnis von Christus und Gemeinde, z. B. 147: „Christus und Gemeinde können, je nach dem Zusammenhang, bald mehr als relativ selbständige, bald mehr als wesentlich identische Größen gefaßt werden", vgl. 154: „Je nach dem Zusammenhang kann bald mehr die Zusammengehörigkeit von Christus und Gemeinde, bald mehr ihre Unterschiedenheit betont werden."

wie in der Ausdrucksform;[1]) ganz besonders ist dies in den Sätzen der Fall, welche den ethischen Beruf der Christen in einzelnen Verhältnissen, gegenüber der staatlichen Obrigkeit, in der Familie, in der Mischehe, im Sklavendienst darstellen; vgl. neben 1. Pt. 2, 13—3, 7 bei Pl. die Haustafeln Kol. 3, 18—4, 1; Eph. 5, 22—6, 9; die Betonung von Familienpflichten 1. Kor. 7, 10f.; 2. Kor. 12, 14; Röm. 2, 22; 7, 2f.; 13, 9; gegen die Lösung der Mischehen 1. Kor. 7, 12—17; religiöse und eschatologische, jedoch nicht asketische Bedenken gegen die Ehe 1. Kor. 7, 25—40; grundsätzliche Gleichstellung von Mann und Frau Gal. 3, 28; Kol. 3, 10f.; vgl. die weiblichen Charismatiker 1. Kor. 11, 5; Röm. 16, 1; gegen Emanzipationssucht 1. Kor. 11, 3—16; 14, 33—36, vgl. Haustafeln; Gleichstellung der Sklaven mit den Freien Gal. 3, 28; Kol. 3, 10f. 24; Philem.; Eph. 6, 8; gegen Versuch der Befreiung aus dem Dienstverhältnis 1. Kor. 7, 21; gegen Emanzipation und Unbotmäßigkeit Philem., Haustafeln; positive Wertung der Obrigkeit und Anerkennung der Standesunterschiede Röm. 13, 1—7; vgl. 2. Thess. 2, 6f.; daneben Wahrung des Standesbewußtseins der Gemeinde 1. Kor. 6, 1—6; Phil. 3, 20 u. a.[2]) Auch bei Pl. geht die Gemeinde durch alle diese Verhältnisse hindurch, sich von der Welt energisch scheidend, sofern sie sich widergöttlich verhält (vgl. z. B. Gal. 1, 4; 1. Kor. 1, 17—2, 16; 3, 18f.; 10, 20—22; 2. Kor. 4, 3f.; 6, 14—18; Röm. 1, 18—32; 12, 2; Kol. 2, 15. 20; Eph. 2, 1—5: 5, 6—12; 6, 10—17; Phil. 1, 28; 2, 15), aber auch an die hohe Bestimmung alles von Gott Geschaffenen glaubend und alle Menschen mit Liebe umfassend, auch die Feinde, dem Universalismus der Gottesliebe gemäß (vgl. z. B. 1. Kor. 8, 6; 2. Kor. 5, 19; Röm. 11, 36; Kol. 1, 15—17; 2, 10; Eph. 1, 9f.; 2, 21—23; 1. Kor 15, 24—28; Phil. 2, 10f.; 1. Thess. 5, 15; Gal. 6, 10; 1. Kor. 4, 12; 10, 33; 13; Röm. 12, 14—21; 13, 8; Kol. 1, 28; Phil. 4, 5). Die Stellung der Gemeinde der Welt gegenüber ist demnach in derselben, paradoxen Weise nor-

[1]) Vgl. z. B. Schlatter, Theol. des N. T. II 197f., bezw. Theol. der App. 62—64.

[2]) Zum Ganzen vgl. bes. A. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus II 167—229.

miert wie im 1. Ptbf.; auch Pl. verbindet hier strengste Exklusivität und wärmste Solidarität, geradeso wie im Verhältnis der Gemeinde zu Israel.

Inhaltlich bestimmt auch Pl. das Gute als die Liebe; sie ist ihm die Erfüllung des Gesetzes, das Band der Vollkommenheit (Gal. 5, 14; 6, 2; 1. Kor. 12—14; 16, 14; Röm. 13, 8—10; 14, 15; Kol. 3, 14; Eph. 4, 16); darum ist ihm auch die normale Stellungnahme des Christen zum Mitchristen die Bruderliebe, der „aus seligem Überströmen des vollen Herzens entspringende Drang, mit den Brüdern innigste Gemeinschaft zu pflegen, mit ihnen allseitig sich auszutauschen, ihnen schützend, stärkend, fördernd zur Seite zu stehen, ja sich für sie hinzugeben und restlos aufzuopfern, . . . lebhaftes, innigstes Wohlgefallen am Bruder und reinstes, wärmstes Wohlwollen für den Bruder . . ., beides in einem und beides in höchster Potenz.“ [1]) Die Herkunft des Ideals und der Verpflichtung zur völligen ἀγάπη ist bei Pl. nicht zweifelhaft; denn diese Liebe steht anschaulich vor seinen Augen und dem Geistesblick der Gemeinde. Auch für Pl. ist die letzte ethische Autorität der Wille des Christus, wie er in seiner Hingabe in den Tod am Kreuz entscheidend betätigt und für alle erkennbar ist (vgl. 1. Thess. 1, 6; Gal. 5, 24; 6, 14; 1. Kor. 8, 11 f.; 10, 33—11, 1; 2. Kor. 5, 15; 8, 9; 10, 1; Röm. 6, 6. 10 f.; 14, 15; 15, 1—3. 7; Kol. 3, 13; Eph. 4, 32—5, 2; 5, 25; Phil. 2, 4—8; vgl. auch Gal. 6, 2; 1. Kor. 9, 19. 21).

10. Die göttliche Forderung sieht auch Pl. in der Gemeinde verwirklicht; kraft der Erlösung durch den Tod Jesu Christi, der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn und der Existenz im Geiste sind die einstigen Bindungen an Sünde und Gesetz, Fleisch, Ich, Welt und finstere Mächte gelöst. Die Gemeinde besteht aus Menschen, welche freilich eine sündige Vergangenheit hinter sich haben, jetzt aber innerlich erneuert das Gute wollen und tun und nicht fallen (1. Thess. 4, 9 f.; 2. Thess. 3, 3 f.; 1. Kor. 1, 8; 6, 11; 10, 13; 2. Kor. 3, 2; 5, 17; 7, 16; 13, 5; Röm. 5, 5. 12—21; 6, 6. 17. 22; 8, 1—4. 9; 14, 7; 15, 14;

[1]) A. Juncker, a. a. O. 257; daselbst auch reichliche Stellenbelege.

Kol. 1, 12f. 21f.; 2, 13f.; 3, 7. 9f.; Eph. 2, 1—6. 10; 5, 24. 27; Phil. 1, 11; 3, 15; vgl. ferner die Stellen vom Gestorbensein mit Christus S. 278). Insofern ist gar keine Scheidung von Religion und Ethos in der Gemeinde vorhanden, sondern beides ist beieinander und ineinander.[1]) In ihrem Wollen und Handeln ist die Gemeinde deshalb das Organ Christi in dieser Welt, sein Leib nicht allein als Verkörperung seiner Lebens- und Geistesfülle, sondern auch als der Bereich, in welchem seine Herrschaft, die des Hauptes, verwirklicht ist (vgl. Kol. 1, 18; 2, 19; Eph. 1, 22; 4, 16). Mit dem von ihm vorzugsweise verwendeten Vergleich der Gemeinde mit dem leiblichen Organismus hat Pl. daher auch die religiös-ethische Organisation der Ekklesia nicht nur fordern, sondern auch als lebendig in Kraft stehend darstellen können, und zwar hinsichtlich aller wesentlichen soziologischen Anforderungen: der Eintracht von Gesamt- und Einzelwillen, des Verhältnisses der einzelnen zueinander mit ihren verschiedenen Gaben und Dienstleistungen und ihrem damit notwendig gesetzten Unterschied und ihrer ebenso notwendig gegebenen und zu bewährenden Einheit und Solidarität, und die Begründung berechtigter Autorität in der von Menschenknechtschaft befreiten Gemeinde allein von Christus aus (vgl. schon S. 276f.).

Aus der Gewißheit, daß die Gemeinde durch Gottes Heilshandeln von der Sünde befreit ist, ergibt sich die Unbedingtheit ihrer Verpflichtung; sie muß sein, was sie sein darf, was sie ist (1. Thess. 2, 12; Kol. 1, 10; Eph. 4, 1; 5, 3; Phil. 1, 27; 1. Thess. 4, 7f.; 5, 5—8; Gal. 3. 9—11; 5, 1—4. 16—26; 6, 7f.; 1. Kor. 3, 16f.; 5, 6—8; 6, 1—8. 15—20; 10, 21; 2. Kor. 6, 1. 15f.; 7, 1; Röm. 6; 8, 4. 12f.; 12, 1f.; Kol. 1, 13; 2, 6f. 20; 3, 3ff.; Eph. 4, 17—5, 17; Phil. 2, 1—5. 12—16). Niemals dagegen dürfte aus der Gnade eine Erlaubnis zum Sündigen abgeleitet werden (Gal. 2, 17—19; 5, 13; Röm. 3, 3—8; 6, 1—3). Einen „Bösen" darf die Gemeinde gar nicht in sich dulden (1. Kor.

[1]) Vgl. z. B. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 112: „Es ist, als kennte Paulus gar nicht unsere Scheidung von religiösem und sittlichem Leben; es ist ihm doch zuletzt alles Religion, Wirkung des Gottesgeistes."

5, 13). Auch über ihr waltet das unparteiische Urteil des richtenden Herrn (1. Kor. 3, 8. 14f.; 4, 5; 2. Kor. 5, 10; Röm. 2, 6. 16; 14, 10—12); Unentschiedenheit gegenüber Fleisch und Sünde würde auch den Christen dem Verderben entgegenführen (vgl. z. B. Gal. 5, 21; 6, 7f.; 1. Kor. 6, 9f.; Röm, 8, 13; 11, 20—22; Eph. 4, 22; 5, 5).

11. Aber auch Pl. weiß und empfindet es schmerzlich, daß die Gemeinde noch sündigt; häufig hält er einzelnen Christen und Gemeinden aus näherer Kenntnis der Dinge konkrete Sünden in aller Schärfe vor und fordert die Angeredeten auf, sie abzulegen (z. B. 1. Thess. 5, 14; 2. Thess. 3, 6. 11; Gal. 1, 6; 3, 1—4; 5, 15; 1. Kor. 1, 11f.; 3, 2—4; 5, 1f.; 6, 1—7; 8, 12; 11, 17—22. 29f.; 15, 12; 2. Kor. 11, 3f.; 12, 20f.; Röm. 7, 14—25; 14, 1. 10; Kol. 2, 18—23; 3, 5—9; Eph. 4, 17. 20—22. 25; Phil. 1, 15. 17; 2, 1. 20f.). Wie steht z. B. die in Christus an Gnade und Geistesgaben so reiche Korinthergemeinde (I 1, 4—7) in der weiteren Beurteilung durch den Apostel da: „Welche religiöse und sittliche Unfertigkeit, Streit und Parteiung, Zwietracht, für die man heidnische Richter anrief, Unordnungen in den Gemeindeversammlungen, unwürdiger Abendmahlsgenuß, Unklarheit in den elementarsten sexuellen Fragen, Auflösung aller Zucht und Sitte, ungescheute Teilnahme an Götzenmahlzeiten, eine Freiheit, die zur Zügellosigkeit wurde, und Leugnung der Auferstehung Jesu!“ [1]) Pl. kennt demnach nicht allein die Versuchlichkeit und stete Gefährdung der Gemeinde, sondern auch den fortgehenden Kampf und quälenden Widerstreit von Geist und Fleisch gerade in den Geistesmenschen (vgl. Gal. 5, 13—6, 8; 1. Kor. 9, 26f.; Röm. 7, 14—8, 13; Kol. 3, 5), die Sünde in der Gemeinde als Tatbestand und das immer noch nicht aufgehobene, weil durch die Sünde veranlaßte Unterworfensein unter die Vergänglichkeit (vgl. bes. Röm. 8, 10. 23; auch 1. Kor. 11, 30f.).

Es ist geradezu „ein Merkmal der paulinischen Frömmigkeit, daß Pl. beide Satzreihen mit derselben Schärfe ausgebildet hat, sowohl die absoluten Aussagen über die Gnade Gottes, die

[1]) W. Hadorn.

ihre Vollständigkeit preisen, als die Sätze, die die Versuchlichkeit, Befleckheit und Ohnmacht der Glaubenden wahrnehmen und beurteilen. Dieser Tatbestand ist nicht durch einen Illusionismus zu erklären, der träumerisch zwischen beiden Urteilen schwanke und jeweilen beim einen das andere vergesse. Diese Theorie macht sich nicht deutlich, daß Pl. die absoluten Sätze über die Gerechtigkeit, Lebendigkeit und Heiligkeit des Glaubenden, ebenso die nicht weniger absoluten Urteile, die den Tod des Sündigenden und die Verlorenheit des Ungläubigen aussprechen, nicht aus der Selbstbeobachtung, sondern aus der Gewißheit Gottes schöpft, für die er den Inhalt am Christus gewinnt, und daß diese Urteile dadurch das Merkmal des Glaubens bekommen, daß Pl. eine vollendete Bejahung in sie legt, die dem, was Gott denkt und tut, die über uns entscheidende Macht zuschreibt." [1])

Das Bedeutsame ist nun gerade, daß das Lebensgefühl der Gemeinde, einer so furchtbaren Spannung es durch diese Gegensätze unterliegt, dem Apostel trotzdem nicht zu einem unheilbaren Dualismus zerreißt.[2]) Nicht daß er in doktrinärem

[1]) Schlatter, Theol. des N. T. II 340 f., bezw. Theol. der App. 375.

[2]) Anders urteilen hier Windisch, Taufe und Sünde, der bei Paulus noch stärker als im 1. Ptbf. (vgl. S. 169 ff.) die Inkonzinnität von gottgewirkter Entsündigung und der menschlichen Pflicht der Selbstentsündigung feststellt, und früher P. Wernle in seiner Schrift „Der Christ und die Sünde bei Paulus", der das in der Antithese von gleichzeitiger Sündlosigkeit und Sünde der Gemeinde liegende Problem besonders lebhaft empfunden und zur Darstellung gebracht hat. Nach ihm ist bei Paulus die Sündlosigkeit ein Attribut, das dem Wiedergebornen gerade so gut wie Jesus zukommen sollte; beide sind der Sünde gestorben und leben Gott (16). Daneben wird im Gegensatz zu jenen Gnostikern, welche die Möglichkeit der Sündenfreiheit übertrieben, die Nüchternheit des Paulus gerühmt, der über dem neuen Besitz die Mängel nie vergaß und erst von der Zukunft das Vollkommene erwartete. Niemals in der Geschichte sei eine einzelne Richtung imstande gewesen, das ganze reiche Erbe dieses Mannes anzutreten (20). Trotz dieser hohen Wertung der Gesamtposition des Pl. wird nun aber sein unverwüstlicher Optimismus im Blick auf die immer noch sündigenden Gemeinden nur einerseits als Tat des Gottvertrauens, andererseits jedoch als „der reine harte Doktrinarismus" des Pl. geschildert. Röm. 6 liefere „den Beweis, daß den Apostel alle Erfahrungen in seinen Gemeinden nicht lehrten, wenn es galt, einen Einwand abzuschlagen, der sich gegen seine

Eigensinn oder hochfliegendem Idealismus die schlechte Wirklichkeit leugnete oder milderte; ein Mann von so ungeschwächtem Realismus, den die volle Beachtung der göttlichen und der menschlichen Seite zu so wuchtigen Antithesen geführt hat,

---

Theorie erhob ... Pl. will das Problem der Sünde im Christenleben nicht sehen, also ist es nicht da" (105). „Hätte Pl. das wirkliche Leben der Christen in Korinth, wo er den Römerbrief schrieb, beobachtet, er wäre nie zu diesen Sätzen" (wie in Röm. 8) „gekommen ... er korrigiert die Erfahrung nach seinen Theoremen ... Mit dieser abstrakten Denkweise läßt sich freilich gar nichts anfangen. Daher schickt Pl. nachträglich den Imperativ nach ..." (111).

Einen Grund für die behauptete Tatsache, daß „die ganze paulinische Ethik auseinanderfällt in zwei disparate Hälften", in „eine Ethik des Wunders und eine des Willens", sieht Wernle im Doppelsinn des paulinischen Pneumabegriffs, der ebenso den enthusiastischen Trieb wie den klaren Willen ausdrücke. Aus der Tatsache, daß der Wille für Pl. noch ein fremdes geheimnisvolles Gebiet war, sollen sich dann so schwerwiegende Folgerungen für das Verhältnis des Christen zur Sünde ergeben: „Er wird bald von ihr befreit, über sie erhaben dargestellt, bald als mit ihr in unvermeidlichem Kampfe liegend, ungewiß des Erfolges" (89). Damit ist freilich der Widerspruch nur in den Geistbegriff zurückverlegt.

In ähnlicher Weise beobachtet Joh. Weiß (Das Urchristentum 493) bei Pl. neben der rein supranaturalen Vorstellung des „Getriebenwerdens vom Geiste" eine andere, mehr ethische. „Dies Hineinspielen einer mehr psychologischen oder willensmäßigen Betrachtung läßt uns vollends erkennen, daß der Satz, alle Christen hätten den Geist, alle seien Pneumatiker, wieder eine die Wirklichkeit überfliegende, ideale Betrachtungsweise ist, die sich an den harten Realitäten des Lebens oftmals gestoßen haben wird. Es treffen hier zwei ganz verschiedene Tatsachenreihen und Denkweisen aufeinander ... zwei ganz verschiedene Ansichten der Gemeinde über sich selbst: einerseits beurteilt sich die Christenheit als eine natürliche Größe, von Gott ergriffen, erlöst, zur Gemeinde vereinigt und mit allen Kräften des Geistes gesegnet; andererseits liegt eben doch die empirische Erscheinung vor, daß die Gemeinde durch den freiwilligen Zusammentritt einer Menge Menschen von sehr verschiedener ethischer Beschaffenheit und religiöser Hochspannung entstanden ist — der ideale Begriff der „Gemeinde der Heiligen" konkurriert mit der Tatsache einer sehr irdischen, bunten Gemeinschaft, die zwar von hohen Idealen und Hoffnungen, sowie durch gemeinsame Erlebnisse zusammengehalten wird, aber doch im einzelnen sehr verschiedene Abstufungen der Heiligkeit und „Geistlichkeit" zeigt." Immerhin findet J. Weiß „den Zusammenstoß der Betrachtungsweisen und die Stufenunterscheidung innerhalb der Gemeinde noch rein ideell."

konnte sich mit einer nur scheinbaren Überwindung des Zwiespalts, unter dem er persönlich litt und der ihn im Gedanken an seine Gemeinden ständig brannte, nicht begnügen. Es erscheint ebensowenig ratsam, die Begründung der Antinomie, welche bei Pl. den innersten Bestand der Gemeinde bedroht, in der eigenartigen psychischen Beschaffenheit des Pl. zu suchen (vgl. die S. 161 beim 1. Ptbf. erwähnten Erklärungsmöglichkeiten).[1]) Läßt sich das Lebensgefühl des Apostels als „erfülltes religiöses Lebensgefühl" erkennen,[2]) so muß ihm eine letzte Lösung des Widerstreits zugrunde liegen, in welcher auch jener „unlösbare Widerspruch", „daß Pl. neben seiner Glaubenspredigt . . . die Gerichtsverkündigung aufrecht erhielt",[3]) seinen Grund hat, und welche es verständlich macht, daß die pauli-

---

[1]) Vgl. Wernle, a. a. O. 19: „Einem so ausgesprochenen Stimmungsmenschen ist auch dieser Wechsel zuzutrauen;" ferner bezüglich der paulinischen Anschauung vom Menschen (Erbsündentheorie) und vom Christen (Sündlosigkeit) und den von Pl. daraus gezogenen enthusiastischen Folgerungen: „Dies hängt an der eigentümlich gereizten, zu Überspannungen äußerst geneigten Denkart des Heidenapostels. Wie er immer in schroffen Antithesen denkt, so überfliegt er in der Regel die nüchterne Mitte; es wird ihm schwer, die Dinge zu sehen, wie sie sind . . . Er hat lange nicht wie Jesus den Sinn für das Reale, der die größten Propheten ausgezeichnet hat. Es ist zugleich die Ursache, warum dieser tiefsinnigste und geistreichste Theologe der christlichen Religion . . . nur eine beschränkte ja nur zum Teil segensreiche Wirkung auf den Gang der Kirche ausgeübt hat . . . Sie konnte den Pl. überhaupt nur brauchen durch ununterbrochene Abschwächung und Umdeutung" (127 f.).

Vgl. ferner J. Weiß (Urchristentum 312 f.): „Die Antithese ist vielleicht das bezeichnendste Charakteristikum der Redeweise des Apostels. Man kann mit einiger Übertreibung sagen, sein ganzes Reden und Denken habe einen antithetischen Rhythmus . . ." „Gehört er nicht zu jenen cholerischen Naturen, für die es nur ein Entweder-Oder gibt, die die Dinge immer in ihrer schärfsten und einander ausschließenden Gestalt sehen? So erscheint er uns in den Briefen — nicht zum mindesten wegen der so stark vorherrschenden Neigung zu schroffen, ausschließlichen Antithesen. Diese stilistische Eigentümlichkeit scheint im innersten Wesen dieser Persönlichkeit und in ihrer ganz besonderen Geschichte begründet zu sein."

[2]) So O. Schmitz, Das Lebensgefühl des Paulus 120.

[3]) Wernle a. a. O. 99 f.

nische Religion durch die Verwendung des Furchtmotivs die Heilsgewißheit nicht gefährdet hat.[1])

12. Der gesuchte Zentral- und Quellpunkt der paulinischen Theologie läßt sich um so sicherer feststellen, als der Apostel selber darüber Auskunft gegeben hat. In knappster inhaltlicher Zusammenfassung bezeichnet er sein Evangelium als die Botschaft von der Versöhnung (2. Kor. 5, 18—20), als das Wort vom Kreuz, dessen „Torheit" für das menschlich-logische, jüdische und heidnische Empfinden offen am Tage liegt, sich jedoch an den Glaubenden als Gottes Kraft und Weisheit beweist und den Geist vermittelt (1. Kor. 1, 18—25; vgl. Gal. 3, 1—5). Pl. „kennt" und verkündigt überhaupt keinen andern Christus als den Gekreuzigten (1. Kor. 1, 23; 2, 2; Gal. 5, 11; 6, 14), der ihm selbstverständlich immer zugleich der Auferstandene, Erhöhte, ins pneumatische Dasein Versetzte, Lebendig-Gegenwärtige ist. Damit ergibt sich aber als Grundbestimmtheit auch der paulinischen Religion der Glaube, der die Furcht in sich schließt und doch überwindet, an die Gnade, welche das Gericht in sich enthält und doch darüber triumphiert. Wo dieser Glaube ist, ist für Pl. Gemeinde, noch sündigende, unvollkommene, göttlicher Züchtigung und Geduld bedürfende Gemeinde, die aber dennoch die Ekklesia Gottes, die Gemeinde der Heiligen, der Leib des Christus ist, weil sie ἐκ πίστεως εἰς πίστιν von der durch Gerechtigkeit königlich herrschenden Gnade lebt.[2])

---

[1]) Vgl. den Hinweis auf das hier vorliegende Problem z. B. bei A. Juncker, a. a. O. II 52f.: „Wie soll man das Nebeneinander von Heilsgewißheit und Furcht, das Pl. hiernach der christlichen Frömmigkeit zuschreibt, des Genaueren verstehen? Droht nicht die paulinische Frömmigkeit, die wir bisher als ein Wunder an Kraft kennen lernten . . ., zu einem kraftlosen Gebilde zu verkümmern, einer Mischung zweier Bewußtseins- und Empfindungsweisen, die sich gegenseitig Luft und Licht rauben und von denen daher keine zu lebensvoller Entwicklung gelangen kann?"

[2]) Vgl. hierzu z. B. C. Holsten (Das Evangelium des Paulus II 77): „Die fortgehende Ausgleichung zwischen der ideellen Gerechtigkeit des Gläubigen und seiner realen Ungerechtigkeit bildet dann eben die Gnade Gottes im Kreuzestode Christi (Gal. 2, 20)." A. Juncker, a. a. O. I 211

Die Probe darauf läßt sich an der für den einstigen Pharisäer so entscheidenden Rechtfertigungslehre machen. In der Tat ist deren Sinn dieser, daß Gott durch sein im Sühntode des Christus Jesus betätigtes Gnadenurteil Christus und Gemeinde (bezw. Menschheit) trotz ihrer Unterscheidung durch die Sünde der Gemeinde (Menschheit), ja eben ihretwegen, die dadurch erst recht offenbar wird, schöpferisch eint,[1]) so daß hier ein Umtauschverhältnis statthat: Christus ist von Gott zur personifizierten Sünde, die Gemeinde in ihm zur verwirklichten Gottesgerechtigkeit gemacht worden. Dieser Heilstat Gottes entspricht menschlicherseits nur der Glaube, welcher die radikale Selbstverurteilung und bedingungslose Hingabe in sich schließt, also zugleich reiner ethischer Wille ist, und „doch der Hauptsache nach Hinnahme ist und bleibt";[2]) Hinnahme des in Christus objektiv Geschehenen und Gegebenen bedeutet aber auch Eingehen auf die von Gott darin gesetzte Einheit und Solidarität Christi mit den sündigen Menschen, d. h. auf die Christusgemeinschaft mit allen ihren Auswirkungen. So fallen

zur vorliegenden Frage: „Pl. setzt überall in seinen Briefen Gottes Vergebungsbereitschaft unbedingt voraus ... Daß Paulus jene unbedingte Gewißheit der ständig den Christen, auch den fehlenden und sündigenden, zugewandten Gottesgnade im Grunde einzig dem Blicke auf das Kreuz Christi verdankt, lehrt besonders eindringlich der Anfang des 5. Kap. des Römerbriefs ... (V. 8 f.)." Auch Wernle ist Zeuge dieses Verständnisses des paulinischen Glaubens geworden, wenn er darüber sagt (Die Anfänge unserer Religion 169 f.): „Sind Fehltritte begangen, so richtet sich der Glaube auf an Jesu Kreuz. Gottes Liebe hört doch nicht auf bei unserer Taufe ... Nur der Blick auf Gottes Liebe am Kreuz gewährt den Trost, der allem gewachsen ist. Nirgends wie hier sieht man so in die Tiefe des paulinischen Denkens, seine Nüchternheit, sein Mißtrauen gegen die eigenen Gefühle, sein Bedürfnis einer objektiven Garantie hinein ... So leitet Pl. seine Gemeinden an zu dem frohen Glauben, daß der Christ trotz der noch an ihm haftenden Sünde ein Gotteskind bleiben darf, das dem Gericht fröhlich entgegensehen kann."

[1]) Vgl. Titius, Neutestamentl. Lehre von der Seligkeit II 252: Es wird „die objektive Gottestat, durch die wir in den gleichen Lebenszusammenhang wie Christus ... versetzt werden, nie als eine selbständige, von Gottes Tun an Christus unabhängige Tat gedacht, sondern stets als in Christi Tod und Auferstehung wesentlich mit enthalten."

[2]) A. Juncker a. a. O. I 129.

für Pl. Glaube, Rechtfertigungserlebnis, Christusgemeinschaft und Zugehörigkeit zur Gemeinde faktisch zusammen, so daß mit dem einen immer alles gegeben ist,[1]) auch der Geist (Gal. 2, 16—20; 3, 2; 1. Kor. 1, 30; 2. Kor. 5, 19. 21; Röm. 3, 21—31; 4, 24f.; 5, 1f. 6. 8. 10f. 15—21; 8, 1f. 30; Phil. 3, 9f.; vgl. Kol. 1, 13; Eph. 2, 8f.). Dies bezeugen auch die Aussagen des Pl. über die Taufe, welche ihm mit der gläubigen Annahme der Heilsbotschaft selbstverständlich verbunden ist[2]) und ihm die Hineinversenkung des Täuflings in den Tod des Christus und damit sein Zusammenwachsen mit Christus, sein Ausziehen des Fleischesleibes und Anziehen Christi, seinen Eintritt in die Zugehörigkeit zu Christus und Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen, seine Heiligung und Rechtfertigung, und seine Eingliederung in den einen Leib der Gemeinde durch den Empfang des Geistes bedeutet (Gal. 3, 27—29; 1. Kor. 12, 12f.; Röm. 6, 3—5; Kol. 2, 11f.). Was aber in der Taufe einmal gesetzt und für den Glauben zeitlos gültig ist, der volle Anteil an der Heilswirkung des Todes und der Auferstehung Christi oder, was dasselbe ist, an der Gnade Gottes, kann auch durch Sünde und Unvollkommenheit der Gemeinde nicht aufgehoben werden, sofern die Glaubenden in der Furcht Gottes bleiben; so lange bleibt ihnen auch die in Christus geschenkte Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft, und die Gemeinde erlebt mitten im Widerstreit, der sie in ihrem innersten Sein bedroht, den Frieden mit Gott.[3]) Auch bei Pl. ist demnach das wesentliche Ergebnis

---

[1]) Vgl. in Feines Theol. des N. T. die Versöhnung, Errettung, Heiligung, Erlösung, Befreiung, Einsetzung in den Sohnesstand, in das Erbe, Wiedergeburt und Neuschöpfung als „Parallelbegriffe der Rechtfertigung" (296 ff.).

[2]) Also dasselbe gibt, was der Glaube in Christus ergreift, ohne der Taufe eine vom Glauben isolierbare Heilsnotwendigkeit einzuräumen (1. Kor. 1, 14—17).

[3]) Vgl. hierzu die bemerkenswerte Formulierung Schlatters, mitgeteilt von Wernle (Der Christ und die Sünde bei Pl. 13): „Schlatter hat in der 1. Auflage seines ‚Glaubens' seine eigene Verwunderung ausgedrückt über die ‚dreigeeinte' Gestalt des Selbstbewußtseins des Apostels, die ihm als etwas Undefinierbares, im höchsten Sinn Wunderbares erscheint (Der

dasselbe wie im 1. Ptbf., nämlich daß die Gemeinde auch nach seiner Anschauung nur als in Christus ewig versöhnte existiert; nur kommt dies bei Pl. zu grundsätzlicherem Ausdruck.

Eine Bestätigung der behaupteten Orientierung seines Gemeindegedankens liegt auch in seinen Aussagen über das Herrnmahl (1. Kor. 10, 16—22; 11, 20—34). Es ist ihm eine Verkündigung des Todes Christi und innigste Vergegenwärtigung dessen, was sein Opfer für die Gemeinde bedeutet, des Neuen Bundes, der unmittelbaren Gottesgemeinschaft in Christus; der Genuß des gesegneten Kelches und gebrochenen Brotes ist ihm reales Anteilhaben an dem Blut und Leib des Christus, „eine Gemeinschaft mit Christus nicht überhaupt, sondern ganz speziell mit ihm nach der Bestimmtheit, welche durch sein (vergossenes) Blut und durch seinen (gebrochenen) Leib angezeigt wird, also . . eine Verbindung mit Christus als dem gekreuzigten Erlöser, also wesentlich dasselbe, was auch durch Glaube und Taufe bewirkt wird",[1]) daher zugleich auch das Erlebnis und die Erscheinungsform der Einheit, welche die vielen zu einem Leibe macht. Beides ist so ganz miteinander verbunden, daß eine Verachtung der Gemeinde durch Verletzung der brüderlichen Gemeinschaft auch eine Verachtung des Leibes und Blutes des Herrn darstellt, welche göttliches Strafgericht herausfordert. So stehen und fallen für Pl. die innige Aneignung der Frucht des Todes Christi in der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und die Gemeinschaft des Leibes Christi miteinander. „Nur in der lebendigen Beziehung zu Christus und seinem Versöhnungstod, wie sie im Abendmahl zum Bewußtsein kommt, wird die christliche Gemeinschaft zu einem *σῶμα Χριστοῦ*",[2]) bezw. hat sie nach Pl. überhaupt Leben und Bestand.

Glaube im N. T. 503 mit Anm.). Er findet nämlich gleichzeitig ineinander, 1. das sein ganzes Handeln umfassende Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit, 2. ein gutes Gewissen, das sich nichts vorzuwerfen hat, sondern der Normalität seines Verhaltens sich bewußt ist, und 3. beides begründend und einigend das Bewußtsein der durch göttliches Vergeben und Geben ihm verliehenen ‚Gerechtigkeit'."

[1]) O. Pfleiderer, Der Paulinismus 238.

[2]) Baur, Paulus II 196.

In Übereinstimmung damit steht auch die Norm, nach welcher der Apostel die Gemeinde praktisch abgrenzt. Nicht Schwache, Unordentliche und Sündigende trennt er von ihr, dagegen diejenigen, welche er nach Lehre und Wandel als Feinde des Christus und seines Kreuzes betrachtet; über sie ist sein Urteil vernichtend (vgl. 1. Thess. 2, 15f.; Gal. 1, 6—9; 2, 4, vgl. 21; 5, 4; 6, 12; 1. Kor. 5, 1—13, bes. V. 7; 16, 22; 2. Kor. 6, 14f.; Röm. 1, 18; 16, 17—20; Phil. 3, 2f. 18f.). Ausscheidung aus der Gemeinde, welche diese im Namen und in der Kraft Christi vollzieht, trifft nach den Kirchenzuchtsmaßregeln des Pl. diejenigen, welche sich nicht durch Reue von ihrer Sünde scheiden zu ihrer Rettung (vgl. 2. Kor. 7, 9f.); Gottesgerichte treten überhaupt da ein, wo man sich dem Selbstgericht entzieht (vgl. 1. Kor. 11, 29—32). Auch bei Pl. ist die Furcht Gottes, welche sich vor Gottes heiligem Willen und Recht, auch in demütiger Anerkennung der eigenen Sünde und Schuld, ehrlich beugt, ebenso wie der Glaube entscheidende Bedingung des Gnadenstandes; nur so erklärt sich das heiße Ringen des Apostels z. B. um die richtige Stellungnahme der Korinthergemeinde zur offenbaren Sünde in ihrer eigenen Mitte. Sein Kampf um die sittliche Normalität der Gemeinde zeigt zudem, ebenso wie seine Auffassung von Taufe und Herrnmahl, daß ihm empirische, sichtbare und ideale, in Christus geglaubte Gemeinde noch wesentlich zusammenfallen und es auch normalerweise tun müssen.

13. Der Gemeindegedanke bei Pl. kann wegen des in ihm enthaltenen Widerstreits nicht anders als zielstrebig sein. Zur notwendigen Entwicklung der Gemeinde gehört dem Apostel daher eine derartige sittliche Heiligung, Lösung und Reinigung von Sünde, daß die Gemeinde am Gerichtstage fleckenlos und untadelig vor Gott erscheinen kann (1. Thess. 3, 12f.; 2. Kor. 7, 1: Phil. 2, 14—16; 3, 12—16), und dies Ziel wird auch sicher erreicht, weil Gottes Heilswille, sein Geben und Wirken, dahinter steht (1. Thess. 5, 23f.; 2. Thess. 1, 11f.; 1. Kor. 1, 8f.; 2. Kor. 3, 18; 9, 8; Kol. 1, 22. 28; Eph. 5, 27; Phil. 1, 6. 9—11; 4, 19; beides verbunden Eph. 4, 12—16; Phil. 2, 12f.). Die Gemeinde kann daher dem kommenden Gericht nach den Werken

mit der frohen Gewißheit endgültiger Rechtfertigung und Rettung entgegengehen (1. Theſſ. 1, 10; 2, 19; 2. Theſſ. 1, 5—7. 10; Gal. 6, 8; 1. Kor. 4, 5; 6, 2f. 9—11; 2. Kor. 1, 14; 5, 10; Röm. 2, 16; 5, 1f. 9f; 7, 22f.; 8, 1. 15f. 24; 14, 10—12; Kol. 3, 4. 24f.; Eph. 5, 5—8; 6, 8f.; Phil. 2, 16; 3, 20f.; 4, 1. 3). Damit verbunden geht die andere, poſitive Seite der Entwicklung vor ſich, das Hineinwachſen der Gemeinde in den Vollbeſtand der göttlichen Lebensfülle, die im Chriſtus iſt (Kol. 2, 19; Eph. 3, 19; 4, 10—16; vgl. 2. Theſſ. 1, 3; 2. Kor. 10, 15; Kol. 1, 9—11; 4, 12; Eph. 2, 21). Das Vollendungsziel beſteht demgemäß darin, daß Chriſtus und Gemeinde zur vollkommenen Einheit werden (vgl. *εἰς σάρκα μίαν* als das große Geheimnis über Chriſtus und die Gemeinde Eph. 5, 31f.; analog 1. Kor. 15, 28: *ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν*). Weitere Ausſagen rationaler oder ſpekulativer Art über das Verhältnis von Gott, Chriſtus und Gemeinde im Vollendungsſtande kann Pl. nicht machen (vgl. 1. Kor. 13, 9—12); doch gehen ſeine Zukunftserwartungen über den gegenwärtigen Beſtand der Gemeinde hinaus und nehmen einen reſtloſen Sieg der göttlichen Gnade über die ganze Welt in Ausſicht (1. Kor. 15, 22—28; Röm. 11, 32; 14, 9. 11; Kol. 1, 17. 20; Eph. 1, 10f.; Phil. 2, 9—11, vgl. auch 1. Kor. 5, 5), ohne dieſen Ausblick mit der ebenſo energiſch betonten Erwartung des Gerichts mit doppeltem endgültigen Ausgang auszugleichen.[1]) Für die Gemeinde als ſolche erfaßt Pl. als Entwicklungsziel, daß ſie werden ſoll und werden wird, was ſie im Grunde, d. h. nach Gottes ewigem Rat, in Chriſtus, durch den Glauben, ſchon iſt. Eigentlich handelt es ſich um nichts anderes, als um die „Fortſetzung desſelben doppelſeitigen Prozeſſes des Mit-Chriſto-Sterbens und -Auferſtehens, welcher ſchon

[1]) Vgl. Pfleiderer, Paulinismus 272f.: „So bleibt denn auch am Ende der pauliniſchen Dogmatik die ungelöſte Antinomie ſtehen zwiſchen dem einheitlichen Weltausgang, wie er der religiöſen Spekulation des Apoſtels der Gnadenlehre näher lag, und dem doppelten Ende, wie es dem Geſetzesſtandpunkt nicht bloß des Judentums, ſondern der moraliſchen Reflexion überhaupt entſprechender iſt, im Grunde alſo auch hier noch einmal dieſelbe Antinomie, wie ſie uns auf allen Hauptpunkten der Dogmatik des Apoſtels in irgend einer Form begegnet iſt."

in der Taufe den Anfang nahm",[1]) um eine Vollverwirklichung des in Christus schon Gesetzten und Gegebenen mit Überwindung aller die Einheit des Göttlichen und Menschlichen irgendwie noch in Frage stellenden Hemmungen. Auch in dieser Hinsicht, im Einschluß der Hoffnung in den alles tragenden Glauben an die Gnade Gottes, stehen der 1. Ptbf. und Pl. in Übereinstimmung.

Daher rührt auch dasselbe charakteristische Ineinander von Gegenwart und Zukunft in den Aussagen über den Heilsstand der Gemeinde. Auch Pl. gilt die Gemeinde durch Christus dem gegenwärtigen Äon entnommen (vgl. Gal. 1, 4) und der neuen göttlichen Ordnung der Dinge eingefügt; mit der Sendung des Sohnes ist die Zeit erfüllt, die messianische Zeit angebrochen (Gal. 4, 4). Die Grundbegriffe des Israel verheißenen messianischen Heils werden zu Bezeichnungen des schon gegenwärtigen Erlebens, das die Gemeinde konstituiert. In der Rechtfertigung durch den Glauben sind messianisches Gericht und messianische Rettung vorweggenommen und ist die Gemeinde der Welt mit ihrem Fleisches- und Todeswesen und seinen Gesetzen enthoben, und des Geistes, des Lebens im absoluten Sinn, teilhaftig geworden. Trotzdem hält Pl. den Unterschied zwischen gegenwärtigem Heilsstand und kommendem Herrlichkeitsstand mit nüchternem, bestimmten Urteil fest (vgl. 1. Kor. 4, 5—13; 2. Tim. 2, 18 neben 1. Kor. 15, 12): das *βασιλεύειν* der Gemeinde steht noch aus (vgl. auch 2. Tim. 2, 12); daß „die Auferstehung schon geschehen sei," liegt Pl. so ferne wie die Behauptung, „eine Auferstehung der Toten gebe es nicht." Solange das Fleisch sich noch geltend macht, die Gemeinde noch sündigt, die Schöpfung sich noch in den Banden der Vergänglichkeit windet, der Tod noch Menschen in Christus ergreifen kann, das Kommen des Herrn noch aussteht, steht für Pl. das Vollkommene, der Eintritt ins Erbe, die volle Verwirklichung des Sohnesstandes, die Erlösung des Leibes, die endgültige Rettung und Rechtfertigung, die Verherrlichung, das Schauen Gottes noch aus und ist noch Gegenstand der Hoffnung

[1]) Pfleiderer, a. a. O. 215.

und Sehnsucht (vgl. z. B. 1. Kor. 9, 23; 13, 9—12; 2. Kor. 5, 1—7; Röm. 8, 17—27 neben V. 30; Phil. 3, 14. 20 f.); die Gabe des Geistes ist das Unterpfand des Kommenden, noch nicht die Vollendung selbst (Gal. 5, 5; 2. Kor. 1, 22; 5, 5; Röm. 8, 10 f. 23; Eph. 1, 13 f.).

14. Aus dem Bisherigen ergibt sich bereits mit Selbstverständlichkeit, daß die paulinische Ekklesia auch in soziologischer Hinsicht der Gemeinde im 1. Ptbf. gleicht; denn sie ist ein lebendiger Organismus, bei welchem Leben und Interessen des Ganzen und des Einzelgliedes zusammenfallen;[1]) sie ist die eine, universale Ekklesia Gottes auf Grund des endgültigen, alle einschließenden Heilsgeschehens in Christus Jesus; sie ist Sekte im Sinne der Scheidung von der Welt und der durch heiligen Wandel und Kirchenzucht durchgeführten ethischen Selbstbehauptung; sie stellt auch den mystischen Typus dar durch die ihr ganzes Sein tragende und beherrschende Lebensgemeinschaft mit Christus. Jede dieser Seiten ist in den paulinischen Briefen durch eine Fülle von Aussagen und Mahnungen vertreten, und zudem in besonders kräftiger Ausgestaltung; aber es läßt sich auch hier als letzter, einheitlicher, alles bestimmender Grund die Wirklichkeit Jesu Christi erkennen, wie Pl. sie faßt und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung schaut.

Noch kann fraglich sein, ob die Gemeinde bei Pl. nicht einer von ihm selbst geförderten soziologischen Verfestigung verfalle. Einerseits durch die Aufstellung „kirchlicher Maßstäbe", wie Kanon, Glaubensregel, apostolische Überlieferung.

[1]) Vgl. auch A. Juncker, Ethik des Apostels Pl. II 281: „Überall ist jene Einheit gedacht als organische oder gliedliche Einheit und daher nicht als Unterdrückung des individuellen Lebens, sondern im Gegenteil als seine Stärkung, Steigerung und Vollentfaltung. Denn das ist ja der Unterschied zwischen Mittel und Glied, ‚daß jenes einem ihm fremden Zwecke dient, von dem es daher Gewalt leidet und verbraucht wird, während das Glied, indem es dem Ganzen dient, nur sich selber fördert, darum eben auch nicht verbraucht wird, sondern, je mehr es gebraucht wird, um so mehr gedeiht, indem der Zweck des Ganzen nicht auf seine Kosten, sondern zu seinem Besten realisiert wird'" (Zitat nach Winter bei Erdmann).

Hier ist jedoch zu beachten, mit welcher Freiheit Pl. dem freilich als maßgebende Schrift geheiligten Alten Testament von dem neuen Stande in Christus aus gegenübersteht und es auch demgemäß praktisch verwendet (vgl. S. 273 f.), wie schlicht undogmatisch (bezw. „vordogmatisch") und doch faktisch genügend, alles Nötige besagend und zwischen Gemeinde und Welt durchschneidend seine regula fidei ist: *Κύριος Ἰησοῦς* (1. Kor. 12, 3; vgl. Phil. 2, 11; Röm. 19, 9; 2. Kor. 4, 5), und daß er die entscheidende apostolische Überlieferung, ohne sich vor allem „Apostolischen" kritiklos zu beugen, in der Bezeugung der für den Bestand der Gemeinde grundlegenden Heilstaten Gottes in Christus mit Einschluß der Deutung des Todes Christi durch den Herrn selbst sieht (1. Kor. 15, 1—11; 11, 23—26). Weiterhin mögen hier jene Gesichtspunkte und Anordnungen in Betracht fallen, mit welchen Pl. den Auswüchsen eines zügellosen Enthusiasmus und geistlichen Anarchismus, Individualismus und Independentismus in Korinth entgegentritt und dabei Schranken setzt, welche als Ansätze zu eigentlicher Rechtsbildung und kirchlicher Uniformierung angesehen werden können (vgl. 1. Kor. 4, 17; 7, 17; 10, 32 f.; 11, 16; 14, 33. 36. 40). Es ist jedoch zu beachten, daß Pl. hier nicht die charismatische Organisation, kraft welcher er ja auch selber in der ihm verliehenen Vollmacht redet und handelt, antastet, sondern nur ihre egoistische Verzerrung, welche ihre organisch gesunde Auswirkung gerade hemmt. Er sucht die Gewissen zu überführen und die innere Zustimmung zu erreichen, wenn er im Namen der Liebe, unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des wirklichen Dienens und der Rücksicht auf die anderen und auf das Ganze, Selbstbeschränkung, Wohlanständigkeit und Ordnung fordert. Normen und Begründung sind ethischer und religiöser Natur und entwachsen zuletzt dem Pl. und der angeredeten Gemeinde gemeinsamen Boden und Lebensgrund (vgl. z. B. 1. Kor. 1, 1—9; 3, 16 f.; 12, 4 ff.; 15, 58; 2. Kor. 1, 1 usw. und Stellen wie 2. Kor. 13, 3).

Auch die Auffassung der „Ämter" läßt keine dem Sein der Gemeinde in Christus widerstreitende Verfestigung zu; denn die Ausübung eines Amtes ist auch für Pl. Betätigung eines

Charisma im Dienst an der Gemeinde; sein eigenes Apostolat an die Heiden schließt patriarchalische Leitung, jedoch grundsätzlich keine Beherrschung, Bevormundung und Vergewaltigung der Gemeinde ein. Auch die Amtsträger sind Glieder des Leibes Christi, dem Gesamtorganismus eingeordnet und mit ihm solidarisch; ihre Tätigkeit bedeutet keine Verhinderung, sondern die Voraussetzung und Anregung des Dienstes aller Heiligen zum Aufbau des Christusleibes; besonders beachtenswert ist, daß auch die Leitung der Ortsgemeinden durch κυβέρνησις und Hirtenamt unter den Gesichtspunkt der von Gott gesetzten, pneumatischen Organisation und organischen Funktion des Leibes Christi fällt. Mehr an Funktion als an Institution läßt auch die Erwähnung der προϊστάμενοι im 1. Thessbf. (5, 12f.) und der Mühewaltung des Stephanas und seiner Leute (1. Kor. 16, 15f.), wie der artikellose Plural „samt Episkopen und Diakonen" im Philipperbrief (1, 1) denken. Ganz besonders spricht jedoch die Nichterwähnung von Amtsträgern bei so wichtigen Briefen, Anordnungen und Auseinandersetzungen, wie sie in den Schreiben des Pl. an die Galater-, Korinther-, Römer- und Kolossergemeinde vorliegen. Von einer rechtlichen, einheitlichen, die Einzelgemeinde erst zur Kirche Gottes stempelnden Verfassung ist bei Pl. keine Rede.[1]) Offenbar lebt der Apostel im Vertrauen auf den Geist und in der Erfahrung des Geistes in der Gemeinde, und zwar des „heiligen Geistes", der als Energie göttlicher Liebe Freiheit und Bindung zu harmonischer Ordnung zugleich schafft (vgl. Röm. 15, 25. 31; 1. Kor. 1, 12f.; 3, 5; 2. Kor. 1, 24; Kol. 4, 17; — Röm. 12, 4—8; 1. Kor. 12, bes. V. 28; Eph. 4, 1—16, bes. V. 11f.). Auch hier tritt zuletzt jenes für die Struktur des ganzen paulinischen Denkens so charakteristische Bei- und Ineinander von Recht und Gnade auf, spiegelt es sich doch

[1]) Vgl. Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator, z. B.: „Er ist kein Mann der Uniform und der Schablone. Seine Gemeinden haben sich sichtlich so frei und selbständig ausgebildet und entwickelt, wie sie wollten; nirgends hat Pl. den Neubekehrten ein fertiges Statut auferlegt. Lag in dieser Freiheit eine Gefahr, so hat sie der Apostel auch wieder zu überwinden gewußt" (12).

unverkennbar in der Seelsorge und Pädagogik des großen Organisators. „Gewinnende Liebe und unbeugsame Strenge, herzliche Freundlichkeit und entschlossener Ernst, rührende Milde und heißen Zorn: alles nennt er sein eigen und weiß es im rechten Augenblick zu verwenden, weil ihm nicht bloß sein Verstand, sondern auch sein liebevolles, erprobtes Herz die Richtung zeigt,“ [1]) bezw. die sein Handeln beherrschende Christusgemeinschaft.

Die angeführten Grundzüge der paulinischen Theologie und insbesondere seines Gemeindegedankens gehen in innerer Einheitlichkeit, wenn auch formaler Mannigfaltigkeit, durch sein ganzes Schrifttum hindurch. So kompliziert die Zusammensetzung des Gedankenmaterials sein mag, so geschlossen und einheitlich erscheint die Gesamtauffassung, wenn sie aus ihrer letzten, alles zutiefst orientierenden Gegebenheit, dem Herrn, dem gekreuzigten und auferstandenen Christus Jesus, verstanden wird; in der Tat schließt sich ja auch in der einzelnen Ausgestaltung die Entwicklung des Gemeindegedankens aufs engste an die Entfaltung des Christusgedankens an.[2]) Hier zeigt sich nicht dogmatische, ethische oder organisatorische „Verfestigung“, sondern schöpferische Lebendigkeit bei innerlichster Gebundenheit.[3]) Aus dieser letzten Einstellung ergibt sich augenscheinlich und doch nicht rational begründet, der Tatbestand des wesentlich identischen Grundrisses des Gemeindegedankens bei Pl. wie im 1. Ptbf., der ja im selben Urgrunde wurzelt. Nicht allein die selbe soziologische Struktur im allgemeinen, auch die charakteristischen Antithesen im Verhältnis von Gemeinde und Israel, Gemeinde und Welt, Gemeinde und Christus sind hier und dort zu erkennen.

Diese Beobachtung ist um so bedeutungsvoller, als die Art des Denkens und Formulierens der beiden

---

[1]) Weinel, a. a. O. 27. Vgl. daselbst auch den Satz: „Fast alle seine Maßregeln mußte er selber finden, und sie sind ihm erwachsen aus dem, was seinem eigenen Leben Wert und Halt gegeben hatte.“

[2]) Vgl. namentlich Christologie und Gemeindegedanken in Kol. und Eph. neben den älteren Pl.-Briefen.

[3]) Vgl. die Selbstbezeichnung des Pl. als *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* Röm. 1, 1; Phil. 1, 1; auch Gal. 1, 10.

Schreiber eine stark verschiedene ist. Schlicht im Ausdruck, auf das A. T. und auf die Tatsachen des heiligen Lebens, des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu Christi abstellend, enthält der 1. Ptbf. Lehrhaftes nur in dem Grade, als es unmittelbar praktisch fruchtbar zu machen ist.[1]) Dagegen hat der Rabbinenschüler Paulus eine viel lehrhaftere Art, so wenig Intellektualist er ist; er reflektiert theoretischer und prinzipieller, erfaßt, bearbeitet und beantwortet grundsätzliche Probleme und bringt bei aller „intuitiv-kontemplativen" Denkweise doch das Prinzip, vom Bedürfnis nach ganzer Klärung getrieben, gerne auf seinen schärfsten Ausdruck.[2]) Dies ist auch hinsichtlich des Gemeindegedankens der Fall; Pl. ist sozusagen sein klassischer Vertreter im Urchristentum, der ebenso wie eine bewußt-grundsätzliche Theologie, Christologie oder Heilsgeschichtsbetrachtung auch eine in ihren entscheidenden Orientierungspunkten und Zusammenhängen ihm klarbewußte Ekklesiologie hat, die er seinen Erfahrungen im Apostoldienste und den unaufhörlich an ihn herandrängenden Aufgaben und Fragen entsprechend immer vielseitiger ausgestaltet.

Vieles nun, was bei Pl. grundsätzlich auseinandergesetzt wird wie die Stellung der Gemeinde zum Gesetz oder das Verhältnis von Juden und Heiden in der Gemeinde zueinander, ist vom 1. Ptbf. einfach praktisch vorausgesetzt. Anderes, was Pl. bewußt herausarbeitet, wie die Tragweite des Seins der Gemeinde im Christus, wird vom 1. Ptbf. offenbar unreflektiert und unwillkürlich betätigt, so daß man das Prinzip oft als seinen Worten nur zugrunde liegend und sie intuitiv bestimmend entdecken muß.

---

[1]) So Holtzmann, Neutestamentliche Theol. II, 310. Vgl. S. 184 f. inkl. Anm. 1.

[2]) Vgl. hier z. B. die Bemerkung von Schweitzer, Gesch. der paulinischen Forschung 191: „In seinem Tun liegt System. Er . . erklärt prinzipiell, daß der Christus nach dem Fleisch für ihn nicht mehr in Betracht komme. Die psychologischen Erklärungen bleiben weit hinter diesen Tatsachen zurück. Es ist, als ob er . . der Überzeugung wäre, daß nach Tod und Auferstehung des Herrn Voraussetzungen vorliegen, die in ihrer gänzlichen Neuheit alles, was er (Jesus) lehrte, außer Kraft setzen und zu einer neuen Grundlegung der Ethik und weitergehenden Erkenntnissen über seinen Tod und seine Auferstehung drängen."

Man wird demnach sagen dürfen, daß der Gemeindegedanke des 1. Ptbfs. unter dem Einfluß des Lehrcharisma des Apostels Pl. steht und vor allem auch tatsächlich auf dem Boden der durch Missionsarbeit und Geisteskampf des Pl. geschaffenen Lage.[1]) Andererseits weist der Charakter des Gemeindegedankens im 1. Ptbf. eine solche praktische Klarheit, Bestimmtheit und Selbständigkeit auf,[2]) daß man ihn verkennen muß, um von einer epigonenhaften Nachfolge des Pl. zu sprechen, zumal die letzte und wesentliche Einheit der beiden Gemeindegedanken sich nicht aus der Zahl gedanklicher Parallelen oder buchstäblicher Anklänge ergibt, sondern aus der nämlichen, das Ganze beherrschenden innersten Stellung zu der in Jesus gegebenen Christuswirklichkeit. Und darin erscheint der eine dem andern gegenüber so autonom, wie der andere dem einen gegenüber; denn ihre entscheidende Abhängigkeit ist die gemeinsame von einem Dritten.

---

[1]) Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man mit Holl (Kirchenbegriff des Pl. . . 941—44) so weit geht, den Kirchenbegriff des Apostels in starker Gegensätzlichkeit zu dem der Urgemeinde entstanden zu denken.

[2]) Vgl. das Urteil von Harnack, Chronol. der altchristl. Lit. I, 452: „Diese Bestimmtheit" — nämlich „vom Geist des paulinischen Christentums" — „ist aber verbunden mit einer geistigen Selbständigkeit und Freiheit der religiösen Gedankenbildung und Admonition innerhalb des Paulinismus, daß die Annahme sehr nahe liegt, Pl. selbst sei der Verfasser des Schriftstücks." Vgl. Schlatter, Theol. d. Apostel 64.

II. Der Gemeindegedanke bei Johannes und sein Verhältnis zum Gemeindegedanken im 1. Petrusbrief.

Je eigenartiger und geschichtlich wirksamer der johanneische Typus des Urchristentums erscheint, wie Evangelium und Briefe ihn vertreten (von der Apokalypse soll hier abgesehen sein), desto wichtiger wird die Frage, wie sein Gemeindegedanke sich zu dem des 1. Ptbfs. verhalte; insbesondere auch darum, weil die altkirchliche Tradition als vornehmliche Einflußsphäre des gewaltigen Wortcharismatikers Johannes die Asia bezeugt, deren Gemeinden auch zu den Adressaten des 1. Ptbfs. gehören. Einen bestimmten, in mancher Hinsicht scharf grundsätzlich orientierten Gemeindegedanken läßt nicht allein das im 1. Brief vorliegende Dokument, sondern auch das vierte Evangelium erkennen; denn seine Darstellung des fleischgewordenen Gott-Wortes ist zugleich Bekenntnis im Kampf der Kirche gegen eine ihr Fundament antastende Häresie, und hinter der Gestalt der Jesusworte, der kultischen Feierlichkeit der Sprache und dem tiefsinnig-rätselhaften Deuten und Andeuten steht „Theologie" und Stellung nehmender Wille. Buchstäblich freilich erwähnt das Johannesevangelium „die Kirche mit keinem Wort"; es redet „nur von Christus und dem Glauben, aber das ist ja die Kirche".[1]) Es wird dadurch nur von vornherein ersichtlich, was nach Johannes die Gemeinde konstituiert, nämlich das Glauben[2]) an Jesus als an den Christus, den Sohn Gottes (vgl. 20, 31). Hier scheiden sich für Johannes die Geister, wie sich in seiner Beurteilung Israels und der Welt zeigt.

[1]) Wernle, Anfänge uns. Rel. 232.

[2]) *πίστις* nur einmal, *πιστεύειν* 105 mal im Evg. und 1. Joh. (nach Feine, Theol. des N. T. 463).

1. Das Verhältnis der Gemeinde zu Israel weist bei Johannes dieselbe Antithese auf, wie im 1. Ptbf. und bei Pl. Die Einheit beider ist schon gegeben mit den Hinweisen auf die Schrift, welche nicht aufgelöst werden kann (10, 35), sondern in Mose, Propheten und Psalmen von Christus zeugt und seine Sendung, Würde und Herrlichkeit, seine Handlungsweise und seine schmerzlichen Erfahrungen weissagt (1, 45; 2, 17. 22; 5, 39. 46f.; 6, 45; 7, 38; 10, 34f.; 12, 14—16. 37—40; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 24. 28. 36f.; 20, 9; vgl. 1, 29. 36; Jesaja schaute sogar die Herrlichkeit des präexistenten Christus 12, 41; vgl. 8, 56—58 Abraham und der Tag Jesu); folgerichtiges Forschen in der Schrift müßte daher zum Glauben an ihn führen (vgl. bes. 5, 39. 46f.). Denn in ihm ist die Schrift erfüllt; namentlich ist er die Verwirklichung der messianischen Hoffnungen Israels, seines besonderen Eigentums (1, 11. 41. 49; 3, 28f.; 4, 25f.; 6, 69; 10, 24f.; 11, 27; 12, 13—15; 19, 19—22; vgl. auch das Hirtenbild 10, 1—16. 27—29 neben Hes. 34, 11—23). Auch sonstige heilsgeschichtliche Vorgänge und Institutionen des A. T. (das Passahlamm 19, 36; vgl. 6, 4ff.; die eherne Schlange 3, 14; das Manna 6, 31—35. 48—58; der Tempel 2, 19. 21) sind als Typen gedeutet, welche durch die vollkommene Erfüllung in Jesus freilich auch überholt sind (vgl. bes. 6, 32. 58 und die Befreiung der Anbetung Gottes von der Bindung an eine bestimmte Kultstätte 4, 21—24). Geradezu als Kontrast sind einander das durch Mose gegebene Gesetz und das Neue, die durch Jesus Christus verwirklichte („gewordene" bezw. auf den Plan getretene) Gnade und Wahrheit gegenübergestellt (1, 17; vgl. das Verhalten Jesu am Sabbat 5, 16—18; das „neue Gebot" 13, 34; das Nebeneinander von Schrift und Jesuswort 2, 22; vgl. 18, 9). Normal ist demnach, daß die Juden zum Glauben an Jesus kommen; aber dies ist Ausnahme (1, 12. 47; 8, 31; 12, 11).

Im großen und ganzen setzt das Johannesevangelium trotz der unzweideutigen Anerkennung der einzigartigen heilsgeschichtlichen Bedeutung der Juden (4, 22) ihren Unglauben, ihre radikale Ablehnung Jesu vom tödlichen Haß gegen den Nazaräer und der Veranlassung seiner Kreuzigung bis zum

vollzogenen, durch den jüdischen Bann besiegelten Bruch zwischen der Judenschaft und der Gemeinde voraus (1, 11; 2, 18—20; 3, 10; 4, 44; 5, 10. 16. 18. 37—47; 6, 26. 30. 36. 41—43. 52. 60—64. 66; 7, 1. 11—13. 19f. 23—52; 8, 13—59; 9, 13—34. 39—41; 10, 19f. 25f. 31—39; 11, 45—57; 12, 10f. 34—43; 16, 2; 18f.). „Die Juden" sind dem Evangelisten, der doch selber Israelit ist, eine von Feindschaft gegen Gott, Jesus und die Seinen beseelte Menschenkategorie, und dies in krassem Widerspruch zum A. T., zu Abraham, dessen Nachkommen sie sind, und zu Mose (vgl. S. 302; 8, 37. 39f. 56; 5, 45—47). Das Gesetz (sogar in Jesu Mund „euer Gesetz") ihnen so wichtig und doch nicht von ihnen gehalten (19, 7; 7, 19), ist Johannes ebenso wie die Feste der Juden etwas sozusagen Fremdes geworden (8, 17; 10, 34; 15, 25). In schärfster Verurteilung heißt Jesus seine Vorgänger, die bisherigen Führer des Volkes, Diebe und Mörder (10, 8. 1. 10), die Juden überhaupt Kinder des Teufels, des Menschenmörders und Lügners (8, 41. 44).

Eine Ergänzung dieses Verhältnisses zu Israel stellt das Verhältnis der Gemeinde (bezw. des Joh., Jesu) zu einer besonderen Verehrung Johannes des Täufers dar; eine solche verkennt dessen eigene Stellungnahme und sein gewichtiges Zeugnis von der entscheidenden Bedeutung Jesu, welches die Menschen notwendigerweise von ihm weg zu Jesus führen mußte (1, 6—8. 15. 19—51; 3, 22—36; 4, 1; 5, 33. 36; 10, 40f.).

2. Der Unglaube der Juden ist Johannes typisch für das Verhalten der „Welt" überhaupt dem Sohne Gottes gegenüber (1, 10; 15, 18f.; 16, 8f. 20; 17, 14). Sie ist ihm der Bereich der Finsternis, die dem Licht der Wahrheit und des Lebens widerstrebt, das Herrschaftsgebiet des Bösen, dem die Jesusjünger innerlich entnommen sind, der von der Gemeinde so scharf geschiedene Teil der Menschheit, daß er nicht unter der Fürbitte des Sohnes Gottes steht, sondern dem göttlichen Gericht verfällt. Hier herrscht tiefster, bis in die letzte ethische Entscheidung reichender Dualismus und schroffe Exklusivität, in welche die Gemeinde ihren ganzen Willen zu legen hat (1, 5; 3, 18—20; 12, 46; vgl. 8, 12; 12, 31. 35; 14, 17. 22. 30;

15, 19; 16, 11; ferner I 2, 15—17; 3, 1b. 10. 13; 4, 3—5; 5, 19).

Andererseits betont Johannes nicht allein, daß alles Seiende durch den göttlichen Logos erschaffen ist (1, 3), sondern auch die nach ihrer Tendenz und Wirkung ausgesprochene Universalität des Heils. Alles, was Jesus ist und bringt als Retter, Licht, Leben, Lamm Gottes, Sühne für die Sünden, ist er für die ganze, von Gott geliebte Welt (1, 9f. 29; 3, 16f.; 4, 42; 6, 33; 8, 12; 9, 5; 12, 32. 46; nachdrücklich I 2, 2, vgl. 4, 9. 14). Verschlossenheit der Gemeinde in sich selber ist dadurch abgewehrt, dem exklusiven ein gleichzeitig bestehendes inklusives Verhältnis von Gemeinde und Welt entgegengesetzt. Auch hier dieselbe charakteristische Spannung wie im 1. Ptbf. und bei Pl. (vgl. S. 281f.).

3. Auch nach Johannes entsteht die Gemeinde durch das Wort, und zwar durch das Selbstzeugnis Jesu wie durch das davon abgeleitete Zeugnis der Jünger von Jesus. Aber auch Jesus selber in Person ist „Wort", nämlich das ewige, schöpferische, fleischgewordene Gott-Wort, durch welches Gott handelt und redet, sich personhaft offenbart und mitteilt. Das vierte Evangelium bietet dementsprechend in der Hauptsache eine Selbstoffenbarung Jesu, und zwar unter wechselnden Gesichtspunkten und Leitbegriffen, aber immer in seiner „Herrlichkeit", d. h. in seiner durch absolute Abhängigkeit vom Vater metaphysisch gesetzten und ethisch bewährten einzigartigen Gottessohnschaft und seiner entsprechenden Bedeutung für die Menschenwelt. Was nun die Jünger an Jesus „schauten", vermittelte ihnen die Erkenntnis dessen, was er ist, und brachte sie damit auch zum Glauben an den Sohn Gottes; durch ihr Wort vermitteln sie die Wahrheitserkenntnis weiter und bewirken dadurch Glauben, d. h. begründen die nun freilich „nicht sehende und doch glaubende" Gemeinde (1, 14. 18; 2, 11. 22; 3, 32f.; 4, 41f.; 5, 24f.; 6, 63. 68; 12, 45. 49f.; 14, 9f. 25f.; 15, 27; 17, 6—8. 14. 17f. 20; 19, 35; 20, 28f. 31; 21, 24; I 1, 1—4).

4. Wo das Wort angenommen wird und innerlichste gänzliche Beziehung des Menschen auf Jesus Christus zustande kommt, da geschieht der Übergang (vgl. 5, 24; I 3, 14) des

Einzelnen aus der „Welt" in die göttliche Sphäre und Ordnung der Dinge (vgl. die für Johannes bezeichnenden, stets wiederkehrenden schneidenden Antithesen: Gott und Welt bezw. Teufel; Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Liebe und Haß, Leben und Tod). Damit tritt der Mensch — ein Erlebnis vollkommener Freude (vgl. 15, 11; 17, 13; I 1, 4) — in einen Zusammenhang von Beziehungen ein, welche lauter inklusive Gemeinschaftsverhältnisse (vgl. z. B. 14, 11. 20f. 23; 15, 4f.; 16, 27; 17; I 1, 3; 4, 16) darstellen und nicht voneinander gelöst werden können; denn faktisch sind nach der Anschauung des Johannes die Gemeinschaft mit dem Vater, mit dem Sohn und mit den Brüdern, d. i. der Gemeinde, in- und miteinander gegeben und vorhanden. Als Urbild der Gemeinschaft erscheint dabei das Verhältnis der Einheit, des gegenseitigen Ineinander, der mystischen Lebens- und ethisch-persönlichen Liebesgemeinschaft, wie es zwischen Gott und seinem Sohne in Kraft ist. Dabei ist der Vater wesentlich als der Anhebende und Gebende, der Sohn als der Abhängige und Nehmende gedacht; es ist daher der Sohn, was er ist, er vernimmt innerlich, will, redet und handelt, leidet und wird verherrlicht aus dieser ewigen Urbeziehung zum Vater heraus, um des Vaters willen und für den Vater, eben als „der Sohn". Das irdische Wirken des vom Vater Gesandten und wieder zum Vater Gehenden ist ganz hiedurch gestaltet dargestellt (1, 1—3. 18—30. 34. 49. 51; 2, 16; 3, 16—18. 31—36; 4, 23; 5, 17f. 19—23. 26f. 30. 36—38. 43; 6, 27. 29. 33. 37—40. 44—46. 51. 57. 65; 7, 17. 28f. 33; 8, 16—19. 23. 27—29. 42. 47. 49. 54f.; 9, 4. 35; 10, 15. 17f. 25. 29f. 32f. 36—38; 11, 4. 22. 27. 42; 12, 26—28. 44f. 49f.; 13, 1. 3. 31f.; 14, 1f. 7—13. 20f. 23f. 28. 31; 15, 1. 8. 10. 15f. 21. 23f.; 16, 3. 5. 15. 23—28. 30. 32; 17; 18, 11; 19, 7; 20, 17—21. 28—31; I 1, 2f. 7; 2, 22—24; 3, 23; 4, 9f. 14f.; 5, 5. 9—13. 20).

5. Für den Gemeindegedanken bei Johannes ist es nun von entscheidender Bedeutung, daß ihm die Proportion zugrunde liegt: wie der Sohn sich zum Vater verhält, so der Jünger, bezw. die Gemeinde zum Sohne, wobei jenes die Begründung und Norm, dieses die Wirkung und Konsequenz

ist (vgl. das καθώς 6, 57; 10, 15; 15, 9f. 12; 17, 14. 18. 21—23; 20, 21; I 2, 6). Auch hier hat das gegenseitige Ineinander, die Lebens- und Liebesgemeinschaft statt und die entsprechende Abhängigkeit der Jüngerschaft bezw. Gemeinde in ihrem Wesen, Stand, Beruf, Willen und Los von dem, was Jesus durch den Vater und durch sein Festhalten an der Gemeinschaft mit dem Vater in der Welt gewesen und geworden ist, bezw. ist. So ist der Gemeindegedanke bei Johannes einfach die Folge, geradlinige Verlängerung, Widerspiegelung und Ausgestaltung der Christologie — wie in 1. Pt. und bei Pl.

Im einzelnen zeigen sich folgende Analogien: die primäre einzigartige Sohnschaft des μονογενής (1, 14. 18; 3, 16. 18; I 4, 9; 5, 18b) und die Gotteskindschaft und Neugeburt der Seinen (1, 12f. — vgl. die Textschwankung in V. 13! —; 3, 3—8; 11, 52; I 3, 1f. 9f.; 4, 7; 5. 1f. 4. 18), so daß sein Gott (vgl. 5, 18) ihr Gott, sein Vater ihr Vater ist (20, 17) und sie wie er nicht aus der Welt, sondern aus Gott sind (15, 19; 17, 14. 16; I 4, 2. 4. 6; 5, 19); sein und ihr Lichtwesen bezw. Wandeln im Licht (1, 4f. 8—10; 8, 12; 12, 36—46; I 1, 7; 2, 8—10); sein und ihr Besitz des Geistes (1, 33f.; 3, 5—8. 34; 4, 23f.; 6, 63; 7, 37—39; 14, 17. 26; 15, 26; 16, 13—15; I 2, 20. 27; 3, 24; 4, 13); ihr Erkennen und Wissen der Wahrheit, die er in Person ist (14, 6; I 2, 21; 5, 20; II 1); sein und ihr Leben und zwar todüberlegenes, ewiges Leben (1, 4; 3, 15f. 36; 4, 14; 5, 24—26. 40; 6, 27—58. 63; 8, 12; 10, 11. 17f. 28; 11, 25—27; 14, 6. 9; 17, 2f.; 20, 31; I 1, 1f.; 2, 25; 3, 14; 4, 9; 5, 11—13. 20); sein Leben um des Vaters, ihr Leben um seinetwillen (6, 57); seine und ihre Heiligung (10, 36; 17, 19); das gegenseitige Sichkennen von Vater und Sohn, Jesus und den Seinen (bes. 10, 14f.); sein und ihr Bitten und Erhörtwerden (11, 22. 41; 14, 13f.; 15, 7. 16; 16, 23f. 26; I 5, 14f.). Dasselbe Verhältnis begründet die Hoffnung der Seinen (z. B. 14, 3. 19; 13, 36; 12, 26; 17, 22. 24; I 3, 2). Wie aber einst an seiner Lebensherrlichkeit, so nehmen sie jetzt teil an seinem Schicksal in der Welt, von der sie gehaßt werden (15, 18—20; 17, 14; I 3, 1. 13; 4, 17).

Auch in ihrer Sendung in die Welt (17, 18) und der Stellungnahme der Menschen dazu (13, 20; 15, 18—20), in ihrem Zeugenberuf (18, 37; 15, 27; I 4, 14), in ihrer Aufgabe, Frucht zu bringen und den Vater zu verherrlichen (12, 24; 15, 8. 16; 17, 4), sind sie ihm gleichgesetzt. Ihr Wollen soll auf das Halten seiner Gebote gerichtet sein; das ist der echte Ausdruck ihrer Liebe zu ihm, nach dem Vorbild seines Gehorsams dem Vater gegenüber (14, 15. 21. 23f.; 15, 9f. 14; I 2, 5 vgl. 5, 3; II 6). Sein „neues" Gebot ist die Liebe der Brüder zueinander, die von der Liebe zu Gott nicht getrennt werden kann und ebenso in die durch das Halten der Gebote Jesu betätigte Liebe zu ihm eingeschlossen ist: auch hier zeigt sich das inklusive Verhältnis von Gott, Christus und Gemeinde (13, 34f.; 14, 23; 15, 12. 17; I 2, 7; 3, 11. 23; 4, 7—12. 20f.; 5, 1—3; II 5f.). Die Norm der Liebe sieht die Gemeinde an Jesus, der sein Leben für sie hingegeben hat; Lieben, Dienen, Sterben ist für Johannes der Sinn der Nachfolge Jesu (12, 24—26) und die Richtlinie, welche ohne Notwendigkeit näheren Eingehens auf konkrete Einzelverhältnisse und frei von Kasuistik die gesamte Gestaltung des Gemeindelebens bestimmen muß (10, 15. 17; 13, 1—17. 34; 15, 12f.; I 3, 16).

Diese Liebe kann die Gemeinde haben, weil sie in Gott begründet ist und dem gemeinsamen Lebensursprung der Brüder entspricht (I 4, 7—5, 1), und sie hat sie auch (I 3, 14). Ebenso hat sie den Sieg über die Welt und den Bösen im Glauben an den, der die Welt und ihren Fürsten überwunden hat (12, 31; 14, 30; 16, 33; I 2, 13f.; 3, 8; 4, 4; 5, 4f. 18), und bringen die Seinen die erwünschte Frucht durch ihr Verwachsensein mit ihm (15, 4f.); sie folgen seiner Leitung (10, 27), setzen seine Werke fort und tun als irdisches Organ des erhöhten Christus Größeres als sein Erdenwerk (14, 12f.; vgl. 20, 23; I 5, 14—17; ferner 10, 16).

So ist denn alles, was die Gemeinde an göttlichem Leben bedarf, ihr im Überfluß (vgl. 10, 11) gegeben, mitsamt ihrer Befähigung zur Erfüllung ihrer ethischen Aufgabe, und zwar durch ihre Verbindung mit dem Sohne, welche aus ihm und den Seinen ein einheitliches, lebendiges Ganze macht (15, 1—8).

In der kategorischen Absolutheit, wie sie den Aussagen des Johannes eigen ist, geht er sogar bis zur Behauptung der Sündlosigkeit der Gemeinde. Wer Gottes Gebot nicht hält, Gott und den Bruder nicht liebt, kennt Gott und seinen Sohn überhaupt nicht (I 3, 6; 4, 7f.); wer jedoch aus Gott erzeugt ist, sündigt nicht, er kann nicht sündigen (I 2, 29; 3, 6. 9; 5, 18), sofern er nur — das ist die Bedingung — in der Verbindung mit dem sündlosen Christus bleibt (I 3, 5—7). Zu wirklicher Freiheit, nämlich von der Knechtschaft der Sünde, befreit der Sohn (8, 34. 36).

6. So wenig nun das Sein in ihm (I 5, 20) als durch die glaubenden und liebenden Menschen bewirkt erscheint, so ganz die Begründung und Eröffnung des bestehenden Verhältnisses in Jesus gesehen (15, 16!) und zuletzt stets auf Gott und seine Liebe zurückgeführt wird (vgl. auch das „Erkennen" 14, 20), so radikal macht Johannes den Bestand der Lebensgemeinschaft mit Christus bezw. die Zugehörigkeit zur Gemeinde von der Gesinnung, vom ethischen Verhalten der betreffenden Menschen abhängig.[1]) Die Verpflichtung, einen Wandel zu führen wie Jesus (I 2, 6), gilt unbedingt. Wer seine Gebote nicht hält, nicht in der Liebe bleibt, insbesondere den Bruder nicht liebt, tritt dadurch auch aus der Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohne heraus; er steht auf jener Seite der Antithese, die Gemeinde und Welt scheidet, welche durch die Begriffe Finsternis, Haß, Lüge, Teufelskindschaft, Tod gekennzeichnet ist. Von daher bekommt die häufige dringliche Mahnung, „in ihm zu bleiben" bezw. durch Beharren im Guten in der Gemeinschaft mit Gott zu bleiben, ihre Prägnanz (6, 66f. 70; 15, 2. 4—7. 9f.; I 1, 6; 2, 6. 10. 24. 27f.; 3, 6. 14f. 17; 4, 11—13. 15f. 20; II 11). Wer infolge Lockerung des Verhältnisses zu Christus

[1]) Vgl. hierzu Weinel, Biblische Theologie des N. T. 483: „Man hat diesen klaffenden Riß, der durch die johanneische Theologie geht, nicht zu verkleistern durch Gedanken, die Johannes fremd sind; man braucht ihn auch nicht durch literarische Kritik zu beseitigen und die beiden Reihen der Aussagen auf zwei Schriftsteller zu verteilen. Man versteht ihn, wenn man bedenkt, daß er sich durch das ganze Christentum hindurchzieht und bei Johannes nur verschärft erscheint."

nicht Frucht bringt, an dem vollzieht der Vater das Vernichtungsgericht gänzlicher Abtrennung vom Sohne (15, 6). Mit dem Vorhandensein und der Betätigung wahrer Liebe steht und fällt die johanneische Gemeinde bezw. die Zugehörigkeit zu ihr ebenso zweifellos, wie mit dem Glauben an Jesus und dem Bekenntnis zu ihm als dem (im Fleisch gekommenen) Sohne Gottes (vgl. I 4, 16 neben V. 15; V. 2—4; das johanneische Doppelgebot I 3, 23; vgl. II 5—11; 13, 35). Damit grenzt Johannes die Gemeinde von der Welt, besonders aber von der falschen Prophetie und dem Widerchristentum der Gnosis aufs schärfste ab.

7. Um so frappanter wirkt es, daß Johannes die Gemeinde nicht bloß vor Sünde warnt (I 2, 1), sondern geradezu im Namen der Wahrhaftigkeit von der Gemeinde die runde Anerkennung ihrer vorhandenen Sünde fordert (I 1, 8—10). Damit scheint, wie im 1. Ptbf. und bei Pl., angesichts der Absolutheit der sittlichen Norm und Verantwortlichkeit die innerste Existenz der Gemeinde bis zu ihrem Nichtsein gebrochen. Dennoch steht die Gemeinde nach der Überzeugung des Johannes in der Kraft unvergänglichen Lebens. Denn für den Sündigenden — und Sünde ist und bleibt Johannes auf dem Boden der Gemeinde eine nicht sein sollende Anormalität (vgl. I 2, 1) — tritt beim Vater der treue und gerechte Jesus Christus als Fürsprecher ein; er selbst in Person ist für Johannes, was sein in der Welt vollbrachtes Werk ist (I 3, 5; 4, 10): „die Versöhnung für unsere Sünden" in lebendiger, wirksamer Vergegenwärtigung[1]) (I 1, 9; 2, 1 f.; vgl. 1, 29. 36 im Evg.). Dahin weist auch die Ermunterung zur glaubensgewissen Fürbitte für den sündigenden Bruder in den Schranken des göttlichen Willens (I 5, 14—17).

Wird somit das Dasein der Gemeinde in Christus mit seiner ganzen Auswirkung durch die über alles Menschenmaß hinausgehende (I 4, 10; 3, 20), versöhnende Liebe Gottes und Jesu Christi erhalten bezw. immerfort erneuert, so daß es zutiefst auf diesem einen Grunde steht, so ist für Johannes

[1]) Vgl. Deißmann, Paulus 116, über die joh. Anschauung: „Der ‚Gekreuzigte' ist eine Realität, die täglich erlebt werden kann."

andererseits gerade das ehrliche Zugeben begangener Sünden die Bedingung der Erfahrung der Vergebung und der gänzlichen Reinigung von Sünde durch das Blut Jesu (I 1, 5—10). Nur wo Wahrhaftigkeit ist, welche das Licht Gottes nicht scheut, ist nach Johannes Gemeinschaft vorhanden; daran hängt ihm subjektiverseits zuletzt die Echtheit des Glaubens (vgl. 3, 18—21), die Existenz der Gemeinde. Ihre Lebenssphäre ist der Wahrhaftige (I 5, 20). Im Blick auf den Reinen, von dem die Gemeinde sich durch ihre Sünde noch unterscheidet, reinigt sie sich daher in Hoffnung auf die in ihm verbürgte Hoffnung (I 3, 3), nimmt aus seiner Fülle Gnade um Gnade (1, 16) und schaut auf Grund der sich bis zur Vollkommenheit verwirklichenden Liebesgemeinschaft mit Gott dem Gericht freudig und furchtlos entgegen (I 4, 16—18; vgl. 2, 28).

8. In der Form der Bitte des scheidenden Jesus an den Vater kommt die Gewißheit der Vollendung der Gemeinde zu starkbetontem Ausdruck. Der allezeit erhörte Sohn (vgl. 11, 42) erfleht die Bewahrung der Jünger vor dem Bösen (vgl. auch 10, 28 f.), wozu auch ihre Bewahrung in der dem Verhältnis von Vater und Sohn gemäßen Einheit gehört (17, 11. 15), ja zuletzt die Vollendung der Gemeinde in jener völligen Einheit, wie sie in der Jesus verliehenen und durch ihn der Gemeinde weitergegebenen Herrlichkeit gesetzt ist. Es wird also jenes Ineinander, welches den Vater, den Sohn und die Gemeinde in allen denkbaren wechselseitigen Beziehungen verbindet und umschlingt, zur ungehemmten Verwirklichung kommen. Mit der Darstellung dieser Einheit ist es jedoch darauf abgesehen, daß die Welt erkenne, was die Gemeinde zu ihrem Heil erkannt hat (I 4, 9 f. 16): die Sendung des Sohnes durch den Vater und die der Liebe Gottes zum Sohne entsprechende Liebe Gottes zur Gemeinde (17, 20—23); solches Erkennen bedeutet aber das ewige Leben (17, 3). So hat die Vollendung der Gemeinde zum Ziel die Rettung der Welt, die als ganze durch Jesus Christus versöhnt ist und die Sünde los wird (1, 29; vgl. 12, 32; I 2, 2).

Unausgeglichen mit diesem umfassenden hellen Ausblick steht auch hier das Walten der richtenden göttlichen Gerechtig-

keit, welches Johannes ohne Abschwächung bezeugt. Trotz dem Heilswillen Gottes, demzufolge Jesus nicht zu richten, sondern zu retten gekommen ist (3, 16f.; 12, 47), wird sein Wirken infolge des unbegreiflichen Widerstandes gegen ihn zu einer Sichtung der Menschheit, welche den ethischen Grundcharakter der Menschen (d. h. zwar bei einzelnen eine innere Wahlverwandtschaft mit Jesus 10, 16. 26; vgl. 11, 52) offenbart, und zu einer Verhärtung vieler Herzen, deren endgültiges Ergebnis im kommenden Gericht durch den Sohn enthüllt werden wird (3, 18—21; 6, 44; 12, 37—40; 5, 27—30; vgl. 15, 2. 6).

9. In bezug auf das Verhältnis zwischen Christus und den Seinen finden sich die entscheidenden Gesichtspunkte der ganzen beschriebenen Gedankenreihe in einem einzigen Bilde vereinigt, in der Allegorie vom Weinstock und seinen Schossen. Die Konstituierung der Gemeinde und ihre Abgrenzung von der Welt durch ihr Verhältnis zu Jesus, das Beschlossensein ihres Lebens in Christus zur gänzlichen Lebenseinheit, die Untrennbarkeit der mystisch-substantiellen und der ethisch-persönlichen Seite der Gemeinschaft mit ihm, das Zusammenfallen von Begabung und Beruf der Gemeinde, die Immanenz der strengen Gerechtigkeit in der das ganze Verhältnis tragenden Gnade, die durch die göttliche Zucht und Reinigung erzielte volle Lebendigkeit und Fruchtbarkeit, das Ineinander von Einzelleben und Gesamtleben in der Gemeinde, die Einordnung der christozentrischen in die strikt theozentrische Orientierung, dies alles kommt 15, 1—8 anschaulich zur Darstellung. Der bezeichnenderweise dem organischen Leben entnommene Vergleich erinnert an das Bild vom Leib Christi bei Pl., wie dieses an das Haus aus lebendigen Steinen im 1. Ptbf.

10. Der Standpunkt des Johannes, welcher die die Gemeinde befleckende Sünde nicht leugnet und doch nicht auf die Ausscheidung von Fremdkörpern aus dem Gemeindeorganismus verzichtet, gestattet ihm, in der empirischen Kirche zugleich die unmittelbare Verkörperung des Christuslebens zu erblicken. Die Widerchristen, welche von der Gemeinde ausgingen, haben nie zu ihr gehört; ihr Weggehen mußte nur offenbaren, daß

sie aus der Welt sind (I 2, 18f.; 4, 3—5). Umgekehrt bildet das Bleiben im Worte, in Abwehr der Irrlehre, bezw. das Bleiben des Wortes in den Jüngern eine direkte Parallele zur Lebensgemeinschaft mit Christus[1]) (I 2, 24; vgl. 8, 31; 15, 7). Dieses Bleiben im Worte Jesu (vgl. II 9) ist offenbar der johanneische Begriff des Festhaltens an der Tradition; aber die Herrenworte sind ihm nicht erstarrte Form, sondern schöpferischer Geist und Leben (6, 63) und werden durch den Geist nicht bloß in lebendiger Erinnerung gehalten, sondern in ihrer vollen Tragweite der Gemeinde erst zusehends erschlossen (14, 26; 16, 13—15; vgl. die Gestaltungsfreiheit des 4. Evangelisten, in dessen Konzeption die Grenze zwischen Jesusworten im buchstäblichen Sinn und ihrer Prägung durch die Intuition des Schreibers flüssig ist, ohne daß er dadurch die Wahrheit anzutasten fürchtet). „Die Bekenntnisformeln, die Johannes gibt, drücken nur den Grundgedanken aus, der den Anschluß an Jesus bewirkt, daß er der Christus, der Sohn Gottes sei, ohne einen Ansatz zur Dogmenbildung, die der Gemeinde als Mittel zur Einigung dienen könnte" (I 2, 23; 4, 15; 5, 1—5;[2]) vgl. im Evg. 6, 69; 9, 35; 11, 27; 20, 28—31). Nach dieser Glaubensregel soll die Gemeinde auch die falsche Prophetie beurteilen (I 4, 1—3). Die Autoritätsbegründung für die Gemeinde ist in den Worten über die der Herde wohlbekannte Stimme ihres Hirten im Sinne der charismatischen Organisation geradezu klassisch formuliert (10, 4f. 27; vgl. auch 16, 13—15). Auch in der jetzt vernehmlichen, vom Tod ins Leben rufenden Stimme des Sohnes Gottes mag mit an die Wortverkündigung der Gemeinde gedacht sein (5, 25), und deutlich ist die Missionsarbeit unter den Heiden, welche die universale Gemeinde zusammenbringt, als Jesu eigenes Tun vorgestellt (10, 16). Die Vollmacht der Apostel (vgl. 20, 22f.; 21, 15—17; I 1, 3) beruht auf dem Verhältnis zu Jesus (vgl. 10, 2), sowohl im Sinne der Urzeugenschaft (1, 14; 19, 35; 20, 30; 21, 24; I 1, 1—4), als der in ihrem Bestehen ethisch bedingten Urgemeinschaft mit

---

[1]) Vgl. Titius, Neutestamentliche Lehre von der Seligkeit III 72.

[2]) Schlatter, Theol. der Apostel 149.

dem Sohne und durch ihn mit dem Vater (13—17, beſ. 15, 5!; 21, 15—17; I 1, 3), und ihre Bedeutung liegt weſentlich in der Begründung der Gemeinde, welche derſelben Herrlichkeit und Freude wie ſie teilhaftig wird, durch ihr Glauben weckendes Wort (17, 20ff.; vgl. S. 304f.) und im Weiden der Herde Chriſti (21, 15—17; vgl. 10, 7—9); das II 9f. beklagte herriſche Gebaren des Diotrephes, welcher die Gemeinde an ſeinem Ort willkürlich abgrenzt und vergewaltigt, ſteht dazu im diametralen Gegenſatz. Ferner iſt zu beachten, was Johannes bei Anſpielungen auf die kirchlichen „Sakramente" ſagt, bezw. nicht ſagt. Beim Hinweis auf die Taufe (3, 6—8; vgl. 13, 10?) iſt als das Entſcheidende gerade die rational unfaßbare Geburt aus dem frei wirkenden Geiſte hervorgehoben. Bei der Hindeutung auf das Abendmahl bietet Jeſus ſich ſelber als Speiſe an und legt Gewicht auf die durch das Eſſen ſeines Fleiſches und Trinken ſeines Blutes beſtärkte perſönliche Geiſtesgemeinſchaft zwiſchen ſich und den Seinen (6, 51—57). Offenbar hat die kirchliche Funktion und Inſtitution für Johannes keine Eigenbedeutung neben Chriſtus, ſondern nur als unmittelbarer Ausdruck deſſen, was Chriſtus bezw. der Geiſt tut und gibt; daher haben ihm auch Wort und Erkenntnis, Glauben und Lieben dieſelbe Wirkung, wie die Sakramente.[1]) Das Fehlen jeder konkreten Anweiſung über die Organiſation der Gemeinde, korrekte Geſtaltung des Kultus oder Handhabung der Kirchenzucht (etwa durch kaſuiſtiſche Näherbeſtimmung des Begriffs „Sünde zum Tode" I 5, 16f.) beſtätigt die Beobachtung, daß bei Johannes keine Verfeſtigung des Gemeindegedankens ſichtbar iſt, die ihm das lebendig-Flüſſige nähme, weder im Sinne der Verkirchlichung noch der Verengung zur Sekte — ein Beweis für die tatſächliche Bedeutung des „Myſtiſchen" in ſeiner Denkweiſe, welches ja auch merklicher hervortritt als im 1. Ptbf. Alles iſt bei Johannes verinnerlicht und ſtreng geſammelt auf das innige Verhältnis zum Sohne Gottes und durch ihn zum Vater, als auf das für Jüngerſchaft und Gemeinde einzig Entſcheidende und Allbeſtimmende.

[1]) Vgl. Weinel, Bibl. Theol. des N. T. 490f.

11. In auffallender Weise kommt diese Verinnerlichung bekanntlich in der johanneischen Eschatologie zur Erscheinung. Denn das Weltgericht (3, 18—21; 5, 24; 12, 31; vgl. 1, 10—12; 12, 37—40), die Entthronung des Teufels (12, 31; 16, 11; vgl. I 3, 8), die Parusie Jesu (14, 17f.), die Auferstehung der Toten (5, 24f.; 11, 24—26; I 3, 14) sind durch Jesu Wirken bereits eingetreten oder im Gange, und das ewige Leben ist Gegenwartsbesitz der Gemeinde (3, 15f. 36; 4, 14; 5, 24; 6, 40. 47. 51. 54. 58. 68; 8, 51f.; 10, 28; 11, 25f.; 17, 2f.; I 1, 2; 2, 17; 3, 15; 5, 11. 13. 20); auch die „Herrlichkeit" wird zu ihrem schon gegenwärtigen Teil (17, 24. 10). Gleichwohl bleiben die eschatologischen Bestimmungen auch in ihrem auf die Zukunft bezogenen Sinn stehen (Wiederkunft Christi 14, 3; 21, 22f.; I 2, 28; Weltgericht 5, 27—29; 12, 48; Auferstehung der Toten 5, 25; 6, 39f. 44. 54), und in aller Nüchternheit ist der Unterschied zwischen dem, „was wir sind", und dem, „was wir sein werden", festgehalten (I 3, 1f.). Die „letzte Stunde" ist freilich da (I 2, 18), die Wiederkunft Christi steht nahe bevor. Es tritt also bei Johannes trotz aller Energie der Verinnerlichung und Vergegenwärtigung[1]) kein solches Übergewicht der Gegenwart über die Zukunft ein, daß der Gemeindegedanke dadurch eine grundsätzlich veränderte Struktur erhielte gegenüber dem in 1. Pt. und bei Pl. vorliegenden Tatbestand.

12. Auch bei Johannes ist der Gemeindegedanke von der bestimmten Voraussetzung getragen, daß die Gemeinde ihre Existenz als solche erst durch das Sein im erhöhten, verherrlichten Christus hat und haben kann (vgl. bes. 17, 20). Vor seiner Verherrlichung war der Geist sozusagen noch nicht flüssig (7, 39), und das Wirken des Parakleten, das den Hingang Jesu zum Vater voraussetzt, bringt den Seinen etwas, was sie zur Zeit des Erdenlebens Jesu noch entbehrten (16, 7; vgl. 14, 12. 28), obwohl es sich im Grunde um ein Wiederkommen und Weiterwirken des Christus selber handelt (14, 17f. 21. 23).

[1]) Vgl. z. B. Baur, Neutestamentliche Theol. 404: „In der absoluten Idee Gottes ... fällt ... auch die Zukunft mit der Gegenwart zusammen", oder Weinel, a. a. O. 479: „In der Fülle des ‚bleibenden Lebens' I 3, 15 verschwimmt Zeit und Ewigkeit".

„An jenem Tage" wird das inklusive Verhältnis vom Vater, Sohn und den Seinen von ihnen erst eigentlich erkannt werden (14, 20).[1]) Damit ist eine Umsetzung bezw. Vollendung des Jüngerverhältnisses zu Jesus, das im Evangelium noch im Vordergrunde steht, ins zeitlos-pneumatische in Aussicht genommen; andererseits wird aber auch schon der irdisch-geschichtliche „Jesus" durch die Intuition des Johannes in diese übergeschichtliche Sphäre gerückt: eine sich innerlich stets gleiche Lichtgestalt aus der oberen Welt, voll göttlicher Majestät.[2]) Indem nun der Jesus des 4. Evg. die Jünger bereits als in ihm seiend anspricht und zum Bleiben in ihm ermahnt, sind sie in ihrem Verhältnis zu ihm der vorweggenommene Typus der Gemeinde, an dem der Gemeindegedanke in seiner wesentlichen Bestimmtheit veranschaulicht ist (vorzugsweise in den sog. Abschiedsreden Jesu).

13. Zur Eigenart der johanneischen Betrachtungsweise gehört nun aber gerade auch jener Doppelsinn von „Erhöhung" und „Verherrlichung" im 4. Evg., welcher dieselbe schon mit dem Tode Christi eintretend beurteilt (vgl. auch die Bezeichnung seines Sterbens als „Hingehen zum Vater" 8, 21; 13, 1—3; 14, 28; 16, 10. 28; 17, 13). Nicht bloß normatives Vorbild des Guten und Verpflichtung zur Selbsthingabe ist sein Tod (vgl. S. 307 und bes. I 3, 16), nicht allein die Besieglung seiner Gemeinschaft mit dem Vater und mit den Seinen (14, 31; 15, 13; vgl. 10, 15. 17; 13, 1; I 3, 16), sondern seine „Erhöhung" am Kreuz ist Johannes überhaupt die Ermöglichung des Glaubens, der Rettung vom Verderben und ewiges Leben

[1]) Vgl. Titius a. a. O. 74: „So wie er im Vater ist und der Vater in ihm, dieses Verhältnis aber erst dann den Jüngern zur vollen Erkenntnis kommt, wenn er in Unabhängigkeit von allen irdischen Schranken und Bedingungen sich bei der Auferweckung als in Gott lebend erweist (14, 20), so muß auch seine Lebensgemeinschaft mit den Seinen durch Erhöhung vollendet werden (14, 20; 16, 7a. 25)."

[2]) Vgl. Deißmann, Pl. 90: „Das gewaltigste Denkmal echtesten Verständnisses der Paulusmystik . . . sind Evg. und Briefe des Joh.; ihr Logos-Christus ist der Pneuma-Christus, den der von dem irdischen Jesus und von Paulus gleichermaßen inspirierte Evangelist in schwerer Kampfeszeit noch einmal Fleisch werden läßt für die Gemeinde der Heiligen."

erlangt, für alle Welt (3, 14—16), des Erkennens seines einzigartigen Seins und seines Wirkens in der Abhängigkeit vom Vater für die ihn hinrichtenden Juden, seines allumfassenden An- und zu sich Emporziehens (12, 31 f.). Und die Stunde der „Verherrlichung" des Menschensohnes bringt das notwendige Sterben des Weizenkorns, die Bedingung seiner Vervielfältigung zu vieler Frucht (12, 31 f.); vom Eintritt dieser Stunde an redet Jesus schon als der Todgeweihte, Verklärte. Die Hingabe seines Lebens ist das freiwillige Opfer des Hirten für seine Herde, durch das er sich als der gute und echte Hirte, dem die Schafe zu eigen sind — als der wahre Christus und Herr der Gemeinde — erweist (10, 12—15), und gerade durch seinen Tod vereint er die zerstreuten Kinder Gottes in der Welt zur universalen Gemeinde (11, 52). Sein Sterben ist Johannes demnach die entscheidende Verwirklichung und Erfüllung seines Christus-Berufs.

Besonders beachtenswert ist die Bedeutung des Todes Jesu bei Johannes für die Antinomien seines Gemeindegedankens. Im Verhältnis von Gemeinde und Israel vereinigt das Kreuz in sich die Mordtat der Juden, welche den Heiligen Gottes verwerfen, die Erfüllung des alttestamentlichen Typus des Passahlammes (19, 36), womit eine neue Ordnung der Dinge gegeben ist, und die Herstellung der allgemeinen, auch aus der Heidenwelt gesammelten Kirche (11, 52). Im Verhältnis der Gemeinde zur Welt bedeutet das Kreuz das Gericht über die Welt und den Fürsten dieser Welt (12, 31; 16, 8—11; vgl. 3, 18—21) und zugleich das Heil der Welt überhaupt (1, 29; 3, 15 f.; 6, 51 u. f. f. I 4, 9 f.; vgl. S. 304), daher auch der Gemeinde. Im Verhältnis des Widerstreits des Gottgewirkten und des menschlich-Sündigen in der Gemeinde ist Jesus der in den Riß tretende Fürsprecher, die Sühnung der Sünden (I 2, 1 f.; 4, 10; vgl. im Evg. 1, 29. 36), und sein Blut reinigt die Gemeinde von aller Sünde (I 1, 7).

Man kann daher mit Recht die ganze johanneische Darstellung Jesu „Kreuzeslehre" nennen,[1]) nicht im

[1]) So Schlatter, Theol. der Apostel 173.

Sinne einer Theorie, eines gedanklichen Systems, aber des entscheidenden Inhalts und der grundlegenden Orientierung der Heilsbotschaft; Jesu Tod ist Johannes die volle Offenbarung Gottes, die Verwirklichung der „Gnade und Wahrheit" für Jüngerschaft und Gemeinde, Israel und Welt, der allbedingende Grund des Daseins der Gemeinde (vgl. das für Johannes wohl alles sagende und zusammenfassende Wort 1, 36: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* und den Siegesruf des sterbenden Jesus 19, 30: *τετέλεσται*).[1]) Es ist in der Tat so, daß Johannes (wie der Verfasser des 1. Ptbfs.) „sein Verhältnis zu Jesus vollständig vom Kreuz aus gewann",[2]) von da aus aber auch sein Verhältnis zu den Brüdern, zu Israel und zur Welt. Nur von hier aus wird man die innerste Einheitlichkeit der johanneischen Gedankenwelt erkennen.

Der Vergleich des Gemeindegedankens bei Johannes mit demjenigen im 1. Ptbf. ergibt einige besondere inhaltliche Parallelen wie die Verwendung des Bildes von Hirt und Herde für Christus und Gemeinde, die Bezeichnung Jesu in seiner Heilsbedeutung als Lamm Gottes (bezw. zuvorersehenes Opferlamm), die Hervorhebung der Wiedergeburt, die Unterscheidung des Zeugenberufs des Apostels, welcher gesehen hat, von der Stellung der Gemeinde, welche ohne Schauen dem Worte glaubt, auch das Einbeschlossensein der Toten in das Gemeinde schaffende Heilswirken des Christus (wohl in 5, 25 mitenthalten).[3])

Trotzdem ist der formale Unterschied des Inhalts und der Wortbildung im ganzen (z. B. zwischen 1. Joh. und 1. Pt.) infolge der ausgeprägten Originalität des Johannes ein starker, in die Augen fallender und die Distanz zwischen beiden hierin merklicher, als zwischen 1. Pt. und Pl. Der johanneische Gedankenkreis setzt zwar wie 1. Pt. die paulinische Mission und Denkarbeit voraus, ist jedoch immer als selbständiger Typus empfunden worden; seine Urkunden stehen auch schon zeitlich Paulus ferner als der 1. Ptbf.

---

[1]) Ganz parallel ist Apok. Joh. 5.
[2]) So Schlatter, Theol. der Apostel 173.
[3]) Schlatter, Theol. der Apostel 56—59.

Um so bedeutungsvoller ist die Erkenntnis, welche die Untersuchung seines Gemeindegedankens Schritt für Schritt gefördert hat, daß der Grundriß seines Gemeindegedankens in seiner ganzen Anlage und seinen charakteristischen Schnittpunkten mit demjenigen im 1. Ptbf. wie mit dem paulinischen wesentlich identisch ist. Diese Beobachtung bestätigt, was sich schon für das Verhältnis von 1. Pt. und Pl. ergeben hat (vgl. S. 299f.), daß es sich nicht um eine gemeinsame, rational erfaßte Theorie handelt, welche den einen Gemeindegedanken dem andern grundsätzlich gleichmacht, sondern um eine letzte Position und Wirklichkeitsbetrachtung, aus welcher Gedankengebilde von gleicher Struktur, wenn auch in ganz verschiedener Außenform erwachsen konnten.

III. Der Gemeindegedanke im 1. Clemensbrief und sein Verhältnis zum Gemeindegedanken im 1. Petrusbrief.

Der 1. Clembf. bildet ein sehr ausführliches und umfangreiches Seitenstück zur Mahnung, sich den Presbytern unterzuordnen, wie wir sie im 1. Ptbf. (5, 5) vorfinden. Streitigkeiten in der korinthischen Gemeinde, welche zur Absetzung von „bestellten Presbytern" geführt hatten (44, 6), haben dazu den besonderen Anlaß gegeben. Es ist nun sehr der Beachtung wert, in welcher Weise die in die Verhältnisse der Korinthergemeinde brüderlich eingreifende Gemeinde zu Rom ihre Mahnung zur Einigkeit begründet; denn dabei muß sich auch die Eigenart des Gemeindegedankens enthüllen, welcher der Ermahnung den Rückhalt verleiht.

1. Die ganze Ausführung des Briefes steht auf dem Boden der einen Gemeinde, zu welcher Schreibende und Adressaten gehören, und zwar als einer religiösen Größe. Die Gemeinde Gottes, die in Rom, spricht zur Gemeinde Gottes, die in Korinth als Beisassin wohnt,[1]) auf Erden in der Fremde, weil ihre eigentliche Heimat die himmlische ist (i; vgl. 54, 4). Sie ist letztlich die eine und selbe, hier und dort die Herde Christi (16, 1; 44, 3; 54, 2; 57, 2), sein von ihm versorgtes Eigentum, als dessen Herr er ohne weiteres gilt. Solidarisch mit der ganzen Bruderschaft sich um deren Rettung bemühend (wie sonst auch die Korinther taten 2, 4), wissen sich die römischen Christen in tatsächlicher innerer Einheit mit denen zu Korinth; sie haben

[1]) Die Vorstellung ist etwa die: „Die Kirche Gottes schlägt ihren Wohnsitz auf der Erde ... an diesem und jenem Orte auf, ohne daß ihr Wesen und ihre Einheit durch ein Mehr oder Minder dieser Niederlassungen verändert wird" (Ed. Schwartz, Kaiser Konstantin und die christl. Kirche 31).

den einen Gott, Christus und Geist der Gnade und sind im Verhältnis zueinander Glieder am Leib Christi (46, 6f.; vgl. das „wir" und „uns" im Zuspruch und sogar in der Beugung, z. B. 7, 1f.; 9, 1; 13—15, 1; 21, 1; 46, 9; 51, 1; 63, 4; auch die Anreden „Brüder", „Geliebte", den Anfangs- und Schlußwunsch).

2. Was solcher Einheit zugrunde liegt, die Erfahrung und der Besitz des Heils, ist der Gemeinde von seiten Gottes durch Jesus Christus zuteil geworden; durch ihn ist sie erwählt, berufen, gerettet, geheiligt, erzogen, geehrt (i; 32, 4; 46, 6; 50, 7; 57, 2; 58, 2; 59, 3; 64, 1; 65, 2), hat sie den Segen der Sündenvergebung (50, 6f.) und die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes (36, 2; 59, 2. 4); er ist in Person ihr Heil (σωτήριον 36, 1), ihr Hoherpriester, Patron und Helfer (36, 1; 61, 3; 64), der in jeglicher Not um Hilfe angerufen wird (59, 4). Auch wird in besonderer Weise an den Heilswert seines dem Vater kostbaren Blutes für alle Welt erinnert (7, 4; 12, 7; 21, 6), das er aus Liebe hingegeben hat, und zwar stellvertretend: „sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seele" (49, 6). So sieht sich die Gemeinde schon in der Gegenwart mit Wohltaten und Gaben Gottes überschüttet (20, 11; 23, 1f.; 35, 1f.; 38, 3f.); sie darf auch erwarten, durch den Gottessohn Jesus Christus unversehrt erhalten zu werden (59, 2; vgl. 38, 1), und noch ganz andere Gaben sollen ihr zukünftig zuteil werden (35, 3f.); im einzelnen ist die Auferstehung von den Toten als künftiges Heilsereignis genannt (24, 1). Da und dort blickt auch jener Untergrund des Heilserlebens durch, welcher sich im 1. Ptbf. als so bedeutsam für die Gesamtanschauung erwiesen hat: der Herr Jesus ist der primär von Gott Erwählte und durch ihn die Gemeinde (64, 1); er ist der Erstling der Auferweckten (24, 1). Auch ist als letzter Grund der segnenden Fürsorge Gottes seine Barmherzigkeit gepriesen, zu der die Gemeinde in Jesus Christus ihre Zuflucht genommen hat (20, 11; 29, 1), und „nicht durch uns selber", nicht durch Einsicht, Frömmigkeit und Werke, sondern durch den Glauben ist die Gemeinde von Gott gerechtfertigt (32, 4; vgl. 12, 7); nur Gottes Erbarmen vermag sie vor dem nahenden Gericht zu

schützen (28, 1). So weit scheint der Standpunkt von 1. Clem. mit demjenigen von 1. Pt. wesentlich übereinzustimmen.

3. Ein kräftiger Nachdruck wird im 1. Clembf. auf die Forderung ethischer Rechtbeschaffenheit der Gemeinde gelegt. Die Unschuldigen und Gerechten sind ihm die wirklichen Auserwählten Gottes (46, 4). Durch das ganze Schreiben hindurch wird das Halten der „Satzungen", „Anordnungen" und „Rechtsforderungen" Gottes (vgl. 1, 3; 2, 8; 3, 4; 58, 2) eingeschärft, freilich in steter Zuspitzung auf die Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde, aber fast durchweg im Sinne einer etwas allgemeinen Moralität (hauptsächliche Leitmotive: Warnung vor Eifersucht und Neid; Mahnung zu Gehorsam gegen Gott, Demut, Friedsamkeit, Eintracht; nicht zweifeln an der Verheißung; des Lohnes gewisses Tun guter Werke; Unterordnung unter die Vorgesetzten). Die Paräneſe wird mit dem Hinweis auf eine große Zahl von Schriftstellen und Beispielen gestützt; Gott selbst ist Vorbild im Tun guter Werke (33, 7), und der Herr Jesus Christus das Muster demütiger Gesinnung (16, 1 f. 17). Auch an das Standesbewußtsein der Gemeinde wird appelliert: wie unpassend und befremdlich sind Streit und Empörung bei Auserwählten Gottes (1, 1; 47, 6)! 49 f. wird alles Gute in die leidenswillige Liebe zusammengefaßt (vgl. 51, 2; 53, 5) und der Gehorsam gegen die Gebote Christi als Bewährung der Liebe zu ihm hingestellt (49, 1). Die feste Richtung des Sinnes auf Gott, das Streben nach dem Guten und Abwerfen alles Schlechten ist unbedingtes Erfordernis zum Erlangen der Herrlichkeit (35). Auch hierin, wenn auch nicht in der Häufung moralischer Ermahnungen, kommt 1. Clem. mit 1. Pt. überein; beide betonen die Notwendigkeit der ethischen Bewährung der Gemeinde.

Desto schlimmer muß Clem. die bedenkliche Zerrüttung der Gemeinde zu Korinth erscheinen, ihr überaus sündiger Zustand in der Gegenwart, den der Schreiber nicht scharf genug in Kontrast zum hochgerühmten Normalstand derselben Gemeinde in der Vergangenheit setzen kann; was einst war, ist ihm ganz in Licht, was jetzt ist, völlig in Schatten getaucht (vgl. beſ. 3 neben 1, 2—2, 8 und 47). Die Fehlenden müssen daher ener-

gisch zur Furcht und Demut, zum Annehmen von Züchtigung, zu Buße und Sündenbekenntnis aufgefordert werden; das wäre der Weg zu ihrer Rettung, auf dem man bei Gott Erbarmen und Vergebung findet und in die Heilsgemeinde eingerechnet bleibt, während vermessene Hoffart, die sich der Buße weigert,[1]) von der Hoffnung der Gemeinde ausschließt (9, 1; 13—16; 21, 5—9; 23, 1 f.; 39; 48, 1. 6; 51 f.; 56; 57, 1 f.; 58, 2; 60, 1 f.; 62, 2). Verhärtung des Herzens, welche sichtliche Sünde nicht als solche anerkennen will, zieht Gericht und Verdammung nach sich (51, 3—5; 57, 3—7; vgl. 21, 1; 30, 8). Insofern ist Sein oder Nichtsein der Gemeinde, bezw. Zugehörigkeit zu ihr oder Verlust des Platzes in ihr, auch für Clem. von der ethischen Grundstellung der zum Heil Berufenen abhängig. Nicht Sündigen überhaupt, jedoch das Verlassen der Furcht Gottes, der Scheu vor dem Herrn Jesus Christus und seinem Blut (3, 4; 7, 4; 21, 6), d. h. das hochmütige Unterdrücken des Distanzbewußtseins in leichtfertigem Hinweggehen über die sittliche Norm schließt von der Gemeinde Gottes aus. Vor dem Umkommen in dieser Gefahr möchte das römische Sendschreiben die fehlenden Korinther bewahren und sie zur Rückkehr in den richtigen Stand ethisch sauberer Heilsgewißheit, bezw. zum Ernstnehmen der von der Gnade Gottes untrennbaren göttlichen Gerechtigkeit bewegen.

4. So nahe der 1. Clembf. hierin der Grundanschauung des 1. Ptbfs. (wie auch derjenigen des Pl. und Joh.) kommt, so deutlich zeigt sich bei genauerem Zusehen eine unverkennbare Differenz. Man wird immer empfinden, daß die paulinischen Gedanken in 1. Clem. etwas Formelhaftes an sich haben und nicht gerade unmittelbarer Ausdruck pulsierenden Erlebens sind; vor allem fällt auf, daß die Verpflichtung zum guten Werk „nur aus dem Willen und Beispiel Gottes abgeleitet wird, ohne daß ein Verhältnis zwischen dem rechtfertigenden Glauben und der sittlichen Tatkraft besteht. . . . Die Zusammengehörigkeit von Tod und Auferstehung Christi zur Begründung eines neuen

[1]) Nach Lütgert würde es sich um grundsätzliche Ableugnung der Sünde durch die Pneumatiker handeln (s. S. 325, Anm. 3).

Lebens in den Gläubigen fehlt gänzlich, und im Grunde ist der Tod Christi doch nur ein Beweis der Demut Christi und der göttlichen Liebe, durch den die Welt zur Buße, zur Sinnesänderung angeregt wird." [1]) In der Tat läßt Clem., wenn man ihn an 1. Pt. (auch Pl. und Joh.) mißt, jene organische Denkweise vermissen, welche Gott, Christus und Gemeinde in innigstem Lebenszusammenhang schaut und daher auch die Vollverwirklichung der Gemeinde mit einer siegesfrohen Hoffnung erwartet, wie sie eben der 1. Clembf. nicht zum Ausdruck bringt. Obwohl die römische Gemeinde der Ansicht ist, „über das, was sich für unsere Frömmigkeit geziemt, was für die, welche fromm und gerecht ein tugendhaftes Leben führen wollen, unumgänglich nötig ist, zur Genüge ausführlich geschrieben zu haben" (62, 1), kommt eine den bisher betrachteten Gemeindebegriffen wesentliche Seite, das, was anderswo gerade den tiefsten, Religion und Ethos einheitlich belebenden Daseinsgrund der Gemeinde ausmacht, nämlich das mystische Verhältnis zu Christus, trotz der gelegentlich gebrauchten Wendung ἐν Χριστῷ (vgl. 1, 2; 21, 8; 22, 1; 46, 6; 47, 6) nicht zu seinem Recht. Daher rührt der Moralismus des Briefs, sein Verhältnis zum A. T. und die eigenartige soziologische Verfestigung seines Gemeindegedankens. [2])

5. Hinsichtlich des Verhältnisses zu Israel ist deutlich, daß die universale Gemeinde, die aus allen Völkern auserwählt ist (59, 3), ganz an die Stelle Israels getreten ist; sie ist Gottes Volk (59, 4), zu seinem Eigentumsvolk bestimmt, sein auserwähltes Teil (29; 64). Mit den Frommen des Alten Bundes freilich, von Adam an, bildet sie die eine Gottesgemeinde; als solche wird sie am Tag der Auferstehung, des in Kraft Tretens der Königsherrschaft Christi, auch offenbar werden (50, 3 f.).

Geradezu auffallend ist nun der reichliche Gebrauch des ganz zum heiligen Buch der Gemeinde gewordenen Alten Testaments im 1. Clembf. Etwa 100 längere und kürzere

[1]) Uhlhorn, Art. Clem. v. Rom, PRE IV, 169 f. Vgl. Hennecke in den neutestamentlichen Apokryphen 13*.

[2]) Von einer Ausführung über die Auferstehung wie 24, 2; 26, 1 zu schweigen.

eigentliche Textzitate und Anspielungen auf biblische Worte und Geschichten durchziehen den Brief; dabei gelten die Schriftworte als heilige, inspirierte, unmittelbare Gottesworte,[1]) und nichts Unechtes, Gefälschtes findet sich in den heiligen Schriften (13, 4; 53, 1; 45, 2f.): ein eigentlicher, apologetische Reflexion voraussetzender Kanonbegriff wird gehandhabt. Bei den korinthischen Brüdern wird auch ausdrücklich eine auf fleißigem Durchforschen beruhende, treffliche Kenntnis der heiligen Schriften vorausgesetzt (45, 2; 53, 1; 62, 3).

Nun wird die Schrift allerdings in Beziehung zu Christus gesetzt; Jes. 53 ist eine Schilderung des Herrn Jesu Christi durch den Heiligen Geist (16, 2), die Propheten überhaupt verkündeten das Kommen Christi (17, 1), und im 34. Psalm spricht durch den Geist Christus selber zur Gemeinde (22, 1). Gleichwohl wird ein einschneidender Unterschied von der Stellung des 1. Ptbfs. zum A. T. sichtbar, nämlich hinsichtlich des geringen Maßes, in welchem 1. Clem. das Bewußtsein des Fortschritts, des grundsätzlich Neuen zur Geltung bringt, wie es der Vollendung in Christus entspricht und den Stand der Gemeinde bei 1. Pt. (Pl. und Joh.) von demjenigen Israels abrückt. Der Mangel an dieser im Urchristentum gewiß oft nur instinktiven, unwillkürlichen, nicht immer vollbewußten Kritik zeigt sich in seiner Tragweite bei der weitgehenden einfachen Herübernahme der alttestamentlichen Kultusordnung auf den Boden der neutestamentlichen Gemeinde (vgl. die bezeichnenden Wendungen 40, 1: „wir müssen in Ordnung alles tun, was der Herr zu festgesetzten Zeiten auszuführen befohlen hat"; 40, 4: die „diesen Satzungen des Herrn folgen, gehen . . . nicht fehl"; sie „sind wohlgefällig und selig"; 41, 3f.: „die wider die Ordnung seines Willens etwas tun, empfangen den Tod als gebührendes Los" . . .). Diese Stellung mag Clem. sogar einem besonders hohen Stand der Erkenntnis entsprechend erschienen sein (vgl. 40, 1; 41, 3). Vom 1. Ptbf. aus gesehen, bedeutet sie jedoch eine Schwächung jener paradoxen Spannung,

[1]) Das Subjekt zu *λέγει* 26, 2 ist doch wohl *ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων* 26, 1, was zum Inhalt des Zitats schlecht paßt.

welche durch das gleichzeitige „Ja" und „Nein" der Gemeinde gegenüber Israel gegeben ist, und zwar zu Ungunsten der durch das Kreuz Christi geforderten Unterscheidung und zugunsten einseitiger Gleichsetzung, d. h. der Judaisierung der Gemeinde. Der im Vergleich mit 1. Pt. (und dem N. T. überhaupt) übermäßige Schriftgebrauch innerhalb der eigenen Paräneſe verstärkt und bestätigt diesen Eindruck. Einen ähnlichen Rückgang des Bewußtseins des Gegensatzes, in diesem Falle der Welt gegenüber, könnte sich im feierlichen Gemeindegebet, in der wortreichen Hochwertung der irdischen Obrigkeit abzeichnen (60, 4—61, 2)[1]; immerhin ist die gleichzeitige Einschränkung durch die Hervorhebung der Machtherrlichkeit des himmlischen Herrschers und Königs der Äonen unverkennbar.[2])

6. Der eigentliche Zweck des 1. Clembfs. ist die Wiederherstellung der Ordnung und Einheit der angeredeten Gemeinde. Die römische Gemeinde geht bei dieser Bemühung, wie die Einstellung des ganzen Schreibens zeigt, von der Auffassung aus, daß es sich bei dem „Aufruhr" in Korinth, bei der Absetzung einzelner „bestellter Presbyter" (54, 2) durch die Mehrheit der Gemeinde unter der Führung von „ein paar vorschnellen und frechen Leuten" (1, 1), nicht um einen Fall handelt, bei dem die konkrete Frage der Schuld oder Unschuld der Abgesetzten vornehmlich zu erörtern ist, sondern vielmehr um eine grundsätzliche Empörung.[3]) Wie die Apostel durch den Herrn

[1]) So auch Weinel, Stellung des Urchristentums zum Staat 15. Vgl. auch 62, in Anm. 113, Weinel's Feststellung (nach 1, 3; 3, 4; 40, 4), „daß derselbe Mann, der die Christen mit dem Militär verglichen hat, auch vom Staatsleben seine Bilder nimmt. Und mit Recht, denn es handelt sich um ein neues Volk und das neue Staatswesen der auf Erden nur zu Gaste Wohnenden (inscr.). Aber die Bilder stehen hier nicht im ausdrücklichen Gegensatz."

[2]) Vgl. auch 47, 7, wonach das revolutionäre Gebaren der Korinther sie in Gefahr von außen, von seiten der „Andersgesinnten", bringen könnte; so fürchtet Clem.

[3]) Vgl. Lütgert, Amt und Geist im Kampf II 2 („Der Aufruhr"); auch Harnack P R E XX 526): „Der Streit muß sich darum gedreht haben, ob das Amt überhaupt fortbestehen soll."

Jesus Christus vorausgewußt haben, ist „Streit um den Namen des Bischofsamtes" (bezw. der bischöflichen Funktion, *τῆς ἐπισκοπῆς*) ausgebrochen (44, 1), wobei „die Ungeehrten gegen die Geehrten, die Ruhmlosen gegen die Ruhmvollen, die Unverständigen gegen die Verständigen, die Jungen gegen die Älteren aufgestanden sind" (3, 3). Aus zahlreichen Andeutungen im Briefe (z. B. 38, 5 f.) läßt sich schließen, daß „die Anführer im Streit und in der Spaltung" (51, 1) als Pneumatiker zu denken sind, welche den eingesetzten Leitern der Gemeinde, bezw. speziell des Kultus (nach 44, 5; vgl. 47, 6; 54, 2; 57, 1 „Presbytern" im engern Sinn wie 1. Pt. 5, 1—4; nach 42, 4 f.; 44, 1. 4 „Bischöfen und Diakonen"), das Recht der Alleinherrschaft über den Kultus bestreiten, und dies wohl im Namen der charismatischen Organisation. Diese ist freilich auch für die römische Gemeinde noch in Kraft (vgl. 38, 1[b], wo ihr Grundsatz unzweideutig ausgesprochen ist; auch 63, 2: die Christen in Rom schreiben denen in Korinth „durch den Heiligen Geist"). Aber in Korinth ist augenscheinlich (vgl. schon die Briefe des Pl. an diese Gemeinde) das normale Gleichgewicht von Individualismus und Sozietät gestört, indem ein — wenigstens nach dem Urteil der römischen Gemeinde — schwärmerischer, anarchischer, „aufgeblasener", dem bestehenden Amt gegenüber „eifersüchtiger" Individualismus sich keine Selbstbeschränkung auferlegen und keine Zucht ertragen will. Wie es scheint, ist es, vielleicht als Antwort auf Kirchenzuchtsmaßregeln der Vorsteher (etwa Ausschluß von Pneumatikern oder ihrer Schützlinge vom Abendmahlsgottesdienst der Gemeinde), zum Abhalten von Sondergottesdiensten in Emanzipation von der kirchlichen Ordnung und Leitung des Gottesdienstes gekommen und dann wohl bei der Auseinandersetzung darüber zur Absetzung einiger auf ihrem Recht der *ἐπισκοπή* bestehender Amtsträger durch die ihr Recht auf Freiheit behauptende Gemeinde. Also „Recht" gegen „Recht" — da ist freilich die charismatische Organisation mit ihrer Innerlichkeit und Keuschheit aufs schwerste verletzt.

7. Das grundsätzlich Bedeutsame ist nun, wie Clem., bezw. die römische Gemeinde, sich dazu stellt. Sie läßt es am

Zurückgreifen auf die tiefste, in Korinth grausam verletzte organische Einheit der Gemeinde in Christus nicht ganz fehlen (46, 5—7) und vor allem nicht am Aufwand sittlich-religiöser Ermahnung. Aber die sachlichen Gesichtspunkte, mit denen das vermeintliche Recht der revolutionären Korinther vernichtend niedergeschlagen werden soll (37; 40—44), sind anderer Art. Das Ideal des Römers Clemens ist offenbar die „gute Ordnung" (42, 2; 40, 1 f.), wie sie im Heer besteht, wo die verschiedenen, gleich notwendigen Funktionen des Befehlens und Gehorchens auf die aufeinander angewiesenen „Großen" und „Kleinen" selbstverständlich verteilt sind (37, 1—4), oder im menschlichen Leibe, in welchem die verschiedenartigen Glieder für das Wohl des Ganzen einheitlich notwendig und nützlich sind (37, 5). Auf den korinthischen Streit angewendet (40 ff.), besteht die erforderliche Ordnung in der Beschränkung des Kultus auf festgesetzte Zeiten und Stunden und bestimmten Ort sowie in seiner Durchführung als einer geregelten Verrichtung vorgeschriebener Dienstleistungen (*λειτουργίαι*) durch kirchliche Beamte mit bestimmt abgegrenzter Kompetenz. Dabei geht Clem. nun aber über die Zweckmäßigkeitserwägung hinaus. Er behauptet die feste Ordnung und Einheitlichkeit des Kultus unter der ausschließlichen Leitung genau bestimmter Bevollmächtigter als eine in der alttestamentlichen Kultusordnung vorbildlich dargestellte und auch in der Apostelzeit tatsächlich verwirklichte Gottesordnung. Unantastbar ist daher das Recht des gegenwärtigen Amts, das durch geschichtliche Sukzession und lückenlose Vollmachtsübertragung (wie sie durch die Folge der Propheten auf Mose 43, 1 und das aaronitische Priestertum 43, 2—6 vorgebildet ist) auf die Apostel, Christus, Gott zurückgeht und dadurch geheiligt ist; seine Träger müssen darum, wenn sie einmal durch bewährte Autoritäten unter Zustimmung der Gemeinde eingesetzt sind (44, 3), und Amtsführung und Wandel nicht zu berechtigten Klagen Anlaß geben, als unabsetzbar gelten. Ihre Suspendierung von der Dienstverrichtung ist schändliches Unrecht, schwere Sünde (44, 3 f.; 47, 6); umgekehrt wird die Anerkennung des Amts und die Unterwerfung unter seine Leitung des Kultus zur religiösen

Pflicht des Gehorsams gegen Gott, zu einem Gesetz, dem die göttliche Strafgerechtigkeit Nachdruck zu verleihen vermag (40, 3f.).

Es ist unschwer zu erkennen, daß der Gemeindegedanke des 1. Clembfs. sich dadurch von dem in 1. Pt. beobachteten Tatbestand entfernt. Einmal gehört für Clem. die kirchliche Korrektheit zum Wesen der Gemeinde Gottes. Die ausschließliche Teilnahme am offiziellen, genau geregelten Gemeindegottesdienst und die Unterordnung unter die durch heiliges Recht bevollmächtigten Leiter desselben ist Bedingung der Zugehörigkeit zum Leib Christi, des Gnadenstandes und der Wohlgefälligkeit bei Gott. Die rein religiös-ethische Bedingtheit des Bestandes der Gemeinde, bezw. der Zugehörigkeit zu ihr, ist aufgegeben, weil die kirchliche Außenform des Gemeindelebens eine Eigenwichtigkeit erhalten hat. Ferner ist die Gemeinde von einigen Amtsträgern abgesehen religiös entmündigt. Ist es ausschließlich Sache und Vorrecht des Klerus, „die Opfer des Bischofsamtes darzubringen" (44, 4), so ist die Gemeinde in kultfähige Vollchristen und nicht kultfähige „Laienmenschen" [1]) zerspalten, und das allgemeine Priestertum der Gemeinde (1. Pt. 2, 5. 9!) ist zugunsten eines besonderen Priestertums, d. h. auch hier der Judaisierung der Gemeinde, verloren. Dabei ist der nicht kultfähige Teil in seiner Teilnahme an den Heilsgütern der Gemeinde von der Mittlerschaft der Nachfolger der Priester und Leviten abhängig geworden. Das Grundverhältnis zu Christus in seiner Absolutheit und Unmittelbarkeit ist also für diesen Gemeindebegriff nicht mehr ausschließlich, d. h. eben nicht mehr entscheidend.

Es läßt sich auch beobachten, welchem Grunde die in 1. Clem. hervortretende Eigenbedeutung des Amtes und der Kultordnung entstammt. Darauf weisen die Unstimmigkeiten [2])

[1]) „Fraglich ist, ob im Sinn des Verf. der Terminus ‚ὁ λαϊκός' dem Vorbild angehört oder dem christlichen Nachbild. Da sich aber ὁ λαϊκός in der LXX nicht findet, so ist letzteres wahrscheinlich" (Harnack, PRE XX 525). Wie dem auch sei, faktisch ist in 1. Clem. die Unterscheidung des Klerikers und des Laien vorhanden.

[2]) 42, 4 liegt die Gewaltsamkeit in der Vorstellung von der Einsetzung der Erstlinge schon zu Bischöfen und Diakonen der „zukünftigen" Gläubigen.

(42, 4f.) hin, welche sich Clem. bei der Stützung seiner These gestattet; sie veranschaulichen deutlich, daß die Theorie vom praktischen Bedürfnis beherrscht ist und diesem mit Zuhilfenahme von Kanon und geschichtlicher Tradition nicht ohne Künstelei dienen muß. Sichtlich ist das Primäre der Wunsch und Wille zu statutarischer *εὐταξία*, und die darin wirksam werdende, vom innerlichen Lebenszentrum der Gemeinde abstrebende Eigengesetzlichkeit des Ordnungsbedürfnisses führt durch formale Judaisierung zu weitgehender Rationalisierung und Mechanisierung der Organisation der Gemeinde, damit aber auch zu einer — vom 1. Ptbf. (Pl. und Joh.) aus beurteilt — wesentlichen Veränderung der Religion. Die grundsätzlich erstrebte, typische (vgl. die Termini in 40f.) soziologische Verfestigung verdrängt die freie Auswirkung der Gotteskräfte in Unmittelbarkeit zu Gott[1]) durch deren religiöse und ethische Verdächtigung und Brandmarkung, nur um zentrifugale Ausartungen der Freiheit zu bekämpfen, und stellt mit ihrem vergöttlichten Kirchenrecht eine Beeinträchtigung der Herrschaft Jesu Christi über seine Gemeinde dar. Die 57, 1 verlangte Unterwerfung unter die Presbyter hat bei Clem. eine andere Bedeutung als das durch 1. Pt. geforderte *ὑποτάσσεσθαι*.

Die beiden in der Auseinandersetzung mit korinthischen Gegnern vorkommenden Wendungen „*καὶ τοῦτο οὐ καινῶς*“ (42, 5) und „*καὶ τί θαυμαστόν;*“ (43, 1) zeigen vielleicht an, daß der von Clem. vertretene Standpunkt der römischen Gemeinde, trotz seinem krampfhaften Festhalten an der Norm der Vergangenheit, den Lesern in Korinth doch irgendwie als etwas Neues und Befremdliches erscheinen konnte, und der Schreiber sich deswegen instinktiv veranlaßt sieht, diesem Bedenken zuvorzukommen. Auch kennt 1. Clem. den monarchischen Episkopat noch nicht, wenigstens nicht in grundsätzlicher Auswirkung (man beziehe denn den Hohenpriester 41, 2 als Typus darauf, was nicht zwingend ist, und sehe etwa Clem. selber als Episkopen im engeren Sinne an). Dennoch scheint es bei der Selbst-

[1]) Vgl. R. Seeberg, Dogmengesch. I 194: „Clem. schweigt den Geist tot.“

sicherheit des Briefs und seinem Rückblick auf die apostolische Vergangenheit nicht ratsam, den 1. Ptbf., gerade wenn er aus Rom stammt, dem 1. Clembf. zeitlich sehr nahe anzusetzen. Stellt man sich den Verfasser von 1. Pt. als Mitglied der römischen Gemeinde zur Zeit dieses Schreibens vor, so fiele er aus seinem Milieu doch eigenartig heraus. Würde er wohl nicht zu jenen unerwünschten Brüdern gehören, denen Clem. den womöglich durch Mehrheitsbeschluß der Ortsgemeinde bestätigten Rat geben würde, „auszuwandern", „damit nur die Herde Christi samt ihren eingesetzten Presbytern im Frieden lebe", und er selbst „sich großen Ruhm in Christus erwerbe"? Diesen Wink gibt Clem. (54) bezeichnenderweise den ganz Unbequemen (Charismatikern?) in Korinth; den daselbst abgesetzten Presbytern freilich mutet er eine solche fürstliche Großmut (vgl. die Beispiele 55) nicht zu. „Jeder Ort" wird solchen Auswanderer „aufnehmen; denn des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt" (54, 3). Nur an einem Orte auf Erden erschiene er unerwünscht, als Bleibender oder von Korinth her Kommender: in der römischen Gemeinde des 1. Clembfs. Denn auf dem Boden ihres Gemeindebegriffs ist kein Raum für „Nonkonformisten". Tatsächlich stellt Clem. sie grundsätzlich aus der Kirche Gottes in die Welt hinaus. Der inkonsequente Rat der Auswanderung ist also Symbol für die Gebrochenheit des clementinischen Standpunkts und seine ungewollte Selbstkritik. Sein Gemeindegedanke ist zwiespältig; es ist derselbe und doch auch wieder ein ganz anderer als derjenige des 1. Ptbfs.

IV. Der Gemeindegedanke in den Ignatiusbriefen und sein Verhältnis zum Gemeindegedanken im 1. Petrusbrief.

Die Ignatiusbriefe aus dem 2. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts[1]) versetzen den Leser mitten in das bewegte kirchliche Leben der Asia jener Zeit hinein. Ignatius, der Bischof der Gemeinde von Antiochien in Syrien, auf dem Landwege nach Rom geschleppt, scheint freilich nur einen, leidenschaftlich erfaßten Wunsch zu kennen, nämlich durch den Märtyrertod „zu Gott — zu Jesus Christus — zu gelangen", und doch bekundet er die wärmste Anteilnahme am Wohl der Gemeinden, mit denen er auf der Reise durch Wort und Brief zu verkehren Gelegenheit hat. Ihn beunruhigt ihre Gefährdung durch wandernde Irrlehrer, welche Spaltungen herbeiführen, indem sie ihre Anhänger in Konventikeln sammeln und der Leitung und Aufsicht des kirchlichen Amtes entzogene Sondergottesdienste mit selbständiger Ausübung irgendwelcher kirchlicher Funktionen abhalten. Solch bösartige Separation ist Ign. ein Greuel; denn „wo Zerteilung und Zorn ist, wohnt Gott nicht" (Philad. 8, 1); dagegen weiß er nichts Vorzüglicheres als den Frieden und die Einheit der Gemeinde (Eph. 13, 2; Pol. 1, 2). Sie herzustellen, tut er, was in seinen Kräften steht, *ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος* (Philad. 8, 1); er wird geradezu ein Eiferer für die vollkommen zentripetale Einstellung der Gemeinde (vgl. z. B. Eph. 4; Magn. 7). Dabei muß klar heraustreten, was für Ign. der Mittelpunkt, das die Gemeinde Einigende, Konstituierende ist, und er hat es denn auch nicht daran fehlen lassen, den Gemeinden ausdrücklich zu sagen, wodurch ihre Einheit begründet sei und wie sie

[1]) Gemeint ist die jetzt meist als echt angesehene griech. Rezension von 7 Briefen.

erhalten werden könne. Seine Stellung ist jedoch ähnlich wie diejenige von 1. Clem. durch Inkonsequenz belastet. Es mag daher zu ihrer Darstellung und zum Vergleich mit dem Gemeindegedanken des 1. Ptbfs. von Vorteil sein, zunächst den mit 1. Pt. gemeinsamen Grundriß, dann dessen eigenartige Verschiebung darzustellen; aber nur beides zusammen ergibt die richtige Anschauung vom Gemeindegedanken des Ign.

a) Der von Jesus Christus aus bestimmte Grundriß des Gemeindegedankens.

1. „Ein Zug geht unverkennbar durch alle 7 Briefe: die zentrale Stellung, welche Jesus Christus im Denken und Empfinden des Bischofs einnimmt",[1]) und dies bei aller Unzweideutigkeit seines Monotheismus. Jesus Christus ist ihm geradezu „unser Gott" (Eph. i; 18, 2; Tr. 7, 1; Rm. i; 3, 3; Sm. 1, 1; Pol. 8, 3); denn in ihm hat die Gemeinde Gott ganz, kraft des einzigartigen Verhältnisses Jesu Christi zum Vater. Dieses ist wesentlich ein Verhältnis gänzlicher pneumatischer Einheit, das er auch im Fleisch, nach seinem Hervorgehen aus dem Vater, hat und als Willenseinheit, in gänzlicher Abhängigkeit seines Tuns vom Willen des Vaters, bewährt (Eph. 5, 1; Magn. 11, 7; 13, 2; Tr. 7, 1; Sm. 3, 3; vgl. Eph. i; Tr. 1, 1; Rm. i), und das seit seinem Weggang zum Vater, in die Unsichtbarkeit, erst recht in seiner Tragweite offenbar ist (Rm. 3, 3). Es ist nicht bloß, was viele Wendungen besagen, ein Verhältnis gänzlicher Solidarität; sondern er selbst in Person ist der verwirklichte Inbegriff der *ἕνωσις*, welche Gott verheißt (Tr. 11, 2).

2. Dieselbe Gemeinschaft besteht nach Ign. normalerweise zwischen Jesus Christus und den Seinen; denn „es kann ja das Haupt nicht allein geboren werden ohne Glieder" (Tr. 11, 2). Wie die Apostel nach seiner Auferstehung mit seinem Fleische und Geiste innig verbunden worden sind (*κραθέντες* Sm. 3, 2), so ist diese „Einheit des Fleisches und Geistes Jesu Christi" das, was Ign. allen Gemeinden wünscht

[1]) v. d. Goltz, Ign. v. Ant. 11.

(Magn. 1, 2); ja sie ist das, was die Gemeinde tatsächlich konstituiert: die Ekklesia ist mit Jesus Christus so zur Einheit verwachsen (vermischt, bezw. legiert), wie Jesus Christus mit dem Vater (Eph. 5, 1; vgl. auch das häufige „in Jesus Christus" und die umgekehrte Wendung: „Jesus Christus in sich haben" Magn. 12; vgl. Sm. 4, 1; Eph. 15, 13), und steht eben dadurch auch in der Einheit mit Gott (Pol. 8, 3). Ign. lehrt demnach das inklusive Verhältnis von Gott, Christus und Gemeinde in einer sehr an Pl. und Joh. erinnernden Weise.

Infolge dieser Verbindung besitzt die Gemeinde auch nach Ign., was Jesus Christus ist und hat; sie ist jeder göttlichen Gnadengabe teilhaftig (vgl. Sm. i und überhaupt die Briefeingänge), z. B. der Erkenntnis Gottes, die Jesus Christus selber ist (Eph. 17, 2; vgl. Christus als einzigen Lehrer der Gemeinde Eph. 15, 1; Magn. 9, 1; Sm. 1, 1) und des Geistes (Eph. 8, 2; Tr. i; Rm. i; Sm. 1, 1; vgl. Magn. 14), mit dem er ebenfalls identisch ist (Magn. 15). Vor allem ist Ign. die Gabe Gottes in der Einheit mit Jesus Christus unvergängliches Leben; denn Jesus Christus selber ist das unerschütterliche, immerwährende, wahrhaftige Leben der Gemeinde (Eph. 3, 2; Magn. 1, 1; Sm. 4, 1); ohne ihn hat sie überhaupt kein wirkliches Leben (Tr. 9, 2). Dadurch, daß der Herr sein eigenes Haupt salben ließ, konnte er der Gemeinde Unverweslichkeit zuhauchen (Eph. 17, 1). Dieses Leben ist der Gemeinde am Tag des Herrn, d. h. am Tage seiner Auferstehung aufgegangen (Magn. 9, 1), und weil er um ihretwillen auferstanden ist (Rm. 6, 1), wird sein Vater, der ihn von den Toten erweckt hat, auch die ihm Glaubenden „gemäß der Ähnlichkeit" in Christus Jesus auferwecken (Tr. 9, 2). So ist Jesus Christus auch „die gemeinsame Hoffnung" der zu unvergänglicher Herrlichkeit zuvorbestimmten (Eph. i) Gemeinde (Eph. 21, 2; Magn. 11; Tr. i; 2, 2; Philad. 11, 2). Sie hat das Leben vor sich (Eph. 17, 1; Magn. 5; Pol. 2, 3), ebenso wie und weil sie es schon besitzt.

3. Dem Teilhaben am Leben des Christus, dem ganzen Heil und Dasein der Gemeinde, liegt, was Ign. mit der Auf-

erstehung Jesu unlöslich verbunden ist und schon mit der Geburt Jesu vorbereitet wurde, entscheidend der Tod Jesu Christi, eins der großen Geheimnisse des göttlichen Heilsratschlusses (vgl. Eph. 18f.), zugrunde. Durch sein Leiden und Sterben ist die Gemeinde berufen, auserwählt, gerettet, zum Frieden gebracht, geeint (Eph. i; Tr. i; 11, 2; Sm. 2), im Glauben an seinen Tod um ihretwillen dem eigenen Sterben entronnen (Tr. 2, 1; vgl. Eph. 1, 1; 7, 2; Magn. 9, 1; Sm. 2; Pol. 3, 2); sein Leiden ist ihre Auferstehung (Sm. 5, 3), sein Kreuz ihr überhaupt Heil und ewiges Leben (Eph. 18, 1). Vermittelst des Kreuzes, seiner *μηχανή*, werden die Steine zum Bau des Tempels Gottes, der Gemeinde, in die Höhe gehoben (Eph. 9, 1). Da auch der Glaube der Gemeinde durch den Tod Christi bewirkt ist (Eph. 16, 2; vgl. Philad. 8, 2), so erscheint die Gemeinde bei Ign. nach der objektiven und subjektiven Seite als eine „von seinem gottseligen Leiden stammende Frucht" (Sm. 1, 2). Dabei fehlt Ign. neben dem Stellvertretungsgedanken auch die Vorstellung von der Identifizierung der Gemeinde mit dem Gekreuzigten nicht; er schaut sie im Geiste „wie angenagelt an das Kreuz des Herrn Jesu Christi" (Sm. 1, 1); die Menschen, welche des Vaters Pflanzung sind, vergleicht er mit „Ästen des Kreuzes", die unverwesliche Frucht tragen und gerade als durch sein Leiden zu ihm berufen „seine Glieder" sind (Tr. 11, 2).

4. Tritt in diesen Aussagen bei allem engen Anschluß an Pl. die ethische Seite des Heilsgeschehens gegenüber der Betonung der naturhaft-organisch-mystischen Lebenseinheit von Christus und Gemeinde zurück (die Beziehung des Todes Jesu zu „unseren Sünden" ist nur Sm. 7, 1 bei Erwähnung des Herrnmahls gestreift), so kommt andererseits die Bedeutung des Ethischen für den Gemeindegedanken des Ign. doch zur Geltung durch das Gewicht, welches er auf die enge und untrennbare Zusammengehörigkeit von Glaube und Liebe legt (*πίστις* und *ἀγάπη* zusammengestellt Eph. 1, 1; 9, 1; 14, 1; 20, 1; Magn. 5; 13, 1; Tr. 8, 1; Philad. 9, 2; 11, 2; Sm. i; 1, 1; 6, 1; 13, 2; vgl. bes. Magn. 1, 1). „Alles", d. h. das ganze Christenleben, ist ihm Glaube und Liebe (Sm. 6, 1); „die

zwei zur Einheit geworden, sind Gott" d. i. das Leben in voller Einheit mit Gott, sind „Anfang und Ende des Lebens", indem aus dem Anfang, dem auf Jesus gerichteten Glauben, als Ende die Liebe zu ihm folgt. „Alles andere, was zur Rechtbeschaffenheit gehört, folgt daraus. Keiner, der Glauben anzeigt, sündigt, und wer Liebe besitzt, haßt nicht" (Eph. 14; vgl. 8, 2). Aus der richtigen Stellung zu Jesus Christus geht demnach für Ign. mit Notwendigkeit die sittliche Normalität der Gemeinde hervor. Denn Jesus Christus ist ihm nicht allein die Norm des Guten, welche die Gemeinde vor Augen haben soll (Eph. 10, 3; z. B. Pol. 1, 2), wie er den Vater (Philad. 7, 2), und welche den Willen zu leiden auf sein Leiden hin von ihr fordert (Eph. 10, 3; Magn. 5, 2; vgl. Sm. 4, 2 *συμπαθεῖν αὐτῷ*, bei Ign. persönlich ganz auf das Martyrium zugespitzt), sondern auch die Quelle des Guten. Auch das Fleischliche, das die Gemeinde tut, d. h. auch ihr äußerlich konkretes Tun, ist geistlich; denn sie tut alles in Jesus Christus (Eph. 8, 2). Sie ist nach Fleisch und Geist mit jedem Gebot dessen geeint (Rm. i), der in Person die Willensäußerung des Vaters (Eph. 3, 2), dem Vater gehorsam (Magn. 7, 1; 13, 1; Sm. 8, 1; Philad. 7, 2; Eph. 15, 1), und dessen eigener Lebensinhalt Glaube und Liebe ist (Eph. 20, 1): er ist der neue Mensch, auf den Gottes Heilsverwaltung abgezielt hat. Er ist Maß und Kraft der Bruderliebe (Magn. 6, 2), deren Vorhandensein und Unvergänglichkeit Ign. in seiner Lebenshingabe (seinem Blut) begründet denkt (Tr. 8, 1; Rm. 7, 3; Sm. 1, 1); durch ihn tragen die Gläubigen in Liebe das Gepräge Gott Vaters (Magn. 5, 2). Auf Grund der engen Verbindung mit ihrem Herrn fällt Ign. daher die kühnsten Glaubensurteile über den ethischen Stand der angeredeten Gemeinden; z. B. freut er sich über die Epheser, daß sie im ganzen Leben nichts lieb haben als Gott allein (Eph. 9, 2); auch seine Mahnworte sollen daher, weil sie eigentlich nicht wegen vorhandener Mißstände nötig wären, nur als vorbeugend aufgefaßt werden (vgl. Eph. 6, 2; 8, 1; 12, 2; Magn. 1, 1; 11 f.; 14 f.; Tr. 1; 2, 2; 8, 1; Rm. i; 3, 1; 10, 2; Philad. 3, 1; 6, 3; 11, 2; Sm. 4, 1; 9, 2; Pol. 7, 3).

5. Dem, was die Gemeinde durch Jesus Christus ist, entspricht auch bei Ign. ihre Verpflichtung und Verantwortlichkeit; sie soll sein, was sie ist (vgl. z. B. Eph. 15, 3; Sm. 11, 3). Die Imperative gehen durch alle seine Briefe hindurch. An den guten Werken will Gott die Glieder seines Sohnes erkennen; durch das, was sie tun und treiben, müssen die Bekenner Christi als solche sichtbar werden, wie der Baum durch die Frucht offenbar wird (Eph. 4, 2; 14, 2). Daß gewisse Menschen über die der Gemeinde zuteil gewordene Gnade Jesu Christi heterodox lehren, erweist sich dadurch als zur Meinung Gottes gegensätzlich, daß sie sich lieblos nicht um die Notleidenden kümmern (Sm. 6, 2); solche Leute sind nicht als zur Gemeinde gehörig zu betrachten (Sm. 7, 2). Wer in Christus ist, soll in ihm bleiben (Eph. 10, 3; vgl. 11, 1; Pol. 8, 2); das Erfülltsein mit Glaube und Liebe (Sm. i) muß zur Selbstumschaffung in Glauben und Liebe werden (Tr. 8, 1); wer nicht den zukünftigen Zorn fürchten will, muß die gegenwärtige Gnade lieben und ernst nehmen (Eph. 11, 1). Ign. weiß, daß die Gemeinden solcher Mahnung und Warnung bedürfen, daß allerlei Krankheit und Verderbnis in ihrem inneren Leben zu überwinden ist (Pol. 2, 1), die Liebe des Seelsorgers an allen etwas zu ertragen hat (Pol. 1, 2); die Magnesier werden in sich gehen und sich selber anklagen, wenn sie das Lob des Ign. vernehmen (Magn. 12); „uns fehlt noch viel", ist sein allgemeines Geständnis (Tr. 5, 2); die Aufforderung, uns endlich zu schämen und Gottes Langmut zu fürchten, damit sie uns nicht zum Gericht werde (Eph. 11, 1; vgl. Magn. 10, 1), erscheint ihm notwendig. Die letzten Zeiten sind da: es gilt zu wachen, alle anzuspornen, daß sie gerettet werden, ernst machen und energisch werden im heiligen Kampfe (Pol. 1; 6). Ign. kennt also auch die schlechte Wirklichkeit am empirischen Gemeindeleben; dennoch steht sein Glaubensurteil fest, weil es auf die göttliche Gnade gestellt ist (vgl. z. B. Rm. i; Philad. i; Sm. i; Pol. 7, 3), welche die Gemeinde in Langmut trägt und duldet und allen Reuigen verzeiht (Eph. 11, 1; Philad. 8, 1; 11, 1; Pol. 1, 2; 3, 1; 6, 2); sonst wäre die Gemeinde gar nicht mehr (Magn. 10, 1). Ihre Existenz ist Ign. ganz von ihrer Bewährung

in der Liebe, aber auch ganz und letztlich von der Gnade Gottes und Christi abhängig, welche sie auch, durch Lösung jeder Fessel (Philad. 8, 1; vgl. Eph. 19, 3), vollenden wird. Die den Gemeindegedanken tragende Grundanschauung ist also wesentlich dieselbe, wie bei 1. Pt., Pl. und Joh.

6. Dies scheint auch beim Verhältnis der Gemeinde zum Amt der Fall zu sein. Der Bischof hat seine Autorität, offenbar in Kraft der charismatischen Organisation und infolge seiner ethischen Lauterkeit, nicht von sich selbst oder durch Menschen (Philad. 1, 1), sondern dadurch, daß er von Gott gesendet (Eph. 6, 1), im Sinne Jesu Christi eingesetzt ist, die übrigen Amtsträger ebenso, und durch den heiligen Geist seines Herrn gestärkt und bestätigt ist (Philad. i), daß er von Jesus Christus in Wahrheit redet (Eph. 6, 2), Gottes bezw. Jesu Christi Gesinnung hat (Pol. 8, 1; Eph. 3, 2; vgl. Philad. 1, 1). Daß nichts ohne ihn geschehen soll, hat zur Voraussetzung, daß er selber nichts ohne Gott tut (Pol. 4, 1), zu jedem einzelnen nach Gottes Art spricht (Pol. 1, 3), ein Vorbild für die Gemeinde ist (Eph. 1, 3). Die Gemeindeglieder sollen ihm untertan sein, aber auch einander (Magn. 13, 2). Seine Aufgabe ist nicht als Herrschaft, sondern als Dienst gedacht; beachtet man die Ratschläge und Mahnungen, welche Ign. dem Polykarp für die Ausübung seines Amtes gibt, so „muß man zugeben, daß der Bischof nach dem Sinn des Ign. der geistliche Vater und Berater seiner Gemeinde sein soll“ [1]); seine Leitung und Aufsicht ist als eine patriarchalische, seine Aufgabe als eine viel Selbstverleugnung fordernde Geduldsarbeit mit den Mitteln der Predigt und der individuellen Seelsorge gedacht. „Es steht nichts in diesen Instruktionen, was nicht auch in einem apostolischen Brief stehen könnte und was eine klerikale Kirchlichkeit verraten würde.“ [2]) Ign. kennt demnach keine andere Autorität, vor der sich die Gemeinde zu beugen hätte, als Gott, bezw. Jesus Christus, ihren Herrn;

[1]) Pfleiderer, Urchristentum II 255.
[2]) Pfleiderer, Urchristentum II 255 nach Réville.

er selbst macht nur Anspruch auf Gehör, weil Jesus Christus in seiner Liebe durch ihn spreche (Tr. 6, 1; Philad. 5, 1) und er sich selber als einen Charismatiker betrachtet, der sich „Gottträger" heißen darf (vgl. alle Adressen) und besonderer Inspirationen gewürdigt wird (vgl. Philad. 7), obwohl er sich persönlich großer Unwürdigkeit bewußt ist (Eph. 3, 1; 21, 2; Magn. 11 f.; 14; Tr. 3, 3; 12, 3; 13, 1; Rm. 1, 1; 4, 3; 9, 2; Philad. 5, 1).

7. Nach der durch die bisher herangezogenen Stellen vertretenen Gedankenreihe ist der Standpunkt des Ign. in der Tat ein energisch christozentrischer. Die Gemeinde hat ihren Bestand und ihre Einheit wesentlich und einzig in der einen Gnade Gottes, in dem einen Glauben und in Jesus Christus selber (Eph. 20, 2; vgl. Magn. i), der mit dem vollkommenen Glauben identisch (Sm. 10, 2), ihr ausschließliches Heil und Leben und darum ihr unbestrittener Herr ist. Sein göttliches Wirken einerseits, ihre Stellung zu seiner Gabe und seinem Willen andererseits grenzt sie von den übrigen Menschen ab; die Namenchristen gehören ihr nicht wirklich zu (vgl. Eph. 7, 1; Philad. 2 f.). Gott, bezw. Jesus Christus, ist Bischof und Hirt der Gemeinde (Magn. 3, 2; Rm. 9, 1; Pol. i); seine Einzahl und ihre Einheit entsprechen einander (Eph. 20, 2; Magn. 7; Sm. 12, 2): Ign. versteht ihn demnach als den ausschließlichen soziologischen Beziehungspunkt der Gemeinde; sie ist, wo Jesus Christus ist (Sm. 8, 2).

In derselben Weise spricht Ign. daher von der Gesamtgemeinde und den einzelnen Ortsgemeinden, sofern ihm auch die letzteren „Kirche Gottes und Jesu Christi" im dogmatischen Vollbegriff des Wortes sind; dies beweisen namentlich die Aussagen der Briefeingänge in ihrer Plerophorie und religiösen Absolutheit bei aller individualisierten Formung. Die bis an die Enden der Erde gesetzten Bischöfe Eph. 3, 2 sind ihm gewiß nicht weniger als die Diakonen „Diener der Ekklesia Gottes" überhaupt (vgl. Tr. 2, 3), der einen, die es gibt. Wie wenig diese ihm mit Beschränkung durch Raum und Zahl zu tun hat, zeigt sich in der Vorstellung, daß er „im Glauben" in den Abgesandten einer Ortsgemeinde die ganze Menge erschaut

und liebt (Magn. 6, 1; vgl. Eph. 1, 3; 2, 1; Magn. 1, 2; Tr. 1, 1; 3, 2).

So läßt der in seinen Ausdrücken freilich oft bis zur Bizarrheit enthusiastische, alle starren Begriffe und Abgrenzungen sprengende Bischof von Syrien die Leser seiner Briefe in eine Wunderwelt hineinschauen, die sein fortgehendes Erleben ist, und wo alles strömende Bewegung, Fülle von Leben und Liebe ist.[1]) Hier herrscht lauter gegenseitige Teilnahme, ja zuletzt im Bereich der religiösen Sphäre ein inniger Zusammenschluß alles Lebenden und Liebenden: Gottes, Christi und der Gemeinde, zu einer gesetzten, verwirklichten und über jegliche noch vorhandene Störung hinweg sich vollendenden „Einheit". „Gott, Christus, die Kirche, der Bischof, sie bieten dem geistigen Blick in aller Besonderung als ‚Personen' die gleiche eine Sachgröße für den Gläubigen: wer sich zu einer von ihnen halten will, steht eo ipso mit allen in ‚Einheit'. Sie gehören zusammen sub specie aeterni und stellen jede in bezug auf die anderen ein *μέγα μυστήριον* dar."[2]) Auch Fleisch und Geist Jesu Christi, daher normalerweise Fleisch und Geist überhaupt, Tod und Auferstehung Christi, Glaube und Liebe sind Ign. *ἐν ἑνότητι γενόμενα* (vgl. z. B. Eph. 20, 1; Magn. 1, 1; Tr. 8, 1; Sm. 12, 2; 13, 2). Wehe dem, der sie zertrennen will; er fällt damit auch aus dem Organismus der Gemeinde heraus! Irgend eine Verfestigung des Gemeindegedankens scheint bei Ign. ausgeschlossen zu sein. Was fragt er z. B. nach Begründung in den alttestamentlichen Urkunden? Sein letztes Prinzip, auf das er zurückgeht, ist Jesus Christus, seine „unantastbaren Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der Glaube durch ihn" (Philad. 8, 2). Auch durch die schier magisch-naturhafte Auffassung von der Heilswirkung des Herrnmahls als Gegengift gegen den Tod (Eph. 20, 2; Sm. 7, 1) schlägt immer wieder der Ton der persönlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Jesus Christus durch (Tr. 8, 1; Rm. 7, 3; auch Eph. 20, 2).

---

[1]) Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 142: „Eine Welt von Teilnahme und Liebe tritt uns hier entgegen."

[2]) Kattenbusch, Quellort der Kirchenidee 148.

Die energische und warme, ja leidenschaftliche Behauptung, Wertung und Betonung dieses entscheidenden Grundverhältnisses[1]) stellt den Gemeindegedanken des Ign. in seinem Grundriß demjenigen von 1. Pt. nahe und läßt seinen Vertreter namentlich in seiner Christusmystik als durchaus originellen Schüler von Pl. und Joh. erkennen. Es ist bemerkenswert, daß sich diese innere Verwandtschaft auch in den Aussagen des Ign. über das Verhältnis der Gemeinde zu Israel und zur Welt kundgibt.

8. Hinsichtlich des Verhältnisses zu Israel lehnt Ign. einerseits jenen Standpunkt, den er als „Judaismus" bezeichnet, rundweg als Irrlehre ab. Heute noch nach Judenart leben, heißt, die Gnade nicht empfangen haben; Jesus Christus im Munde führen und doch *ἰουδαΐζειν* ist eine Ungereimtheit; war es doch nicht Sache des Christentums, zum Judentum überzugehen, sondern das Judentum kam zum Glauben an das Christentum (Magn. 8, 1; 9, 1; 10, 3; vgl. Philad. 6, 1). Denn das Erscheinen Jesu Christi bedeutet eine Epoche, mit der „das Ende" eingetreten ist (Magn. 6, 1) und Gott sich menschlich geoffenbart hat, um die längst vorgesehene Auflösung der Todesherrschaft herbeizuführen (Eph. 19, 3). Ign. fühlt sich daher vom A. T., obwohl dieses in Weisjagungen und Gesetz Moses gegen den Doketismus zeugen hilft (Sm. 5, 1), in seinem Glauben an Jesus Christus unabhängig (Philad. 8, 2); besser als die Priester ist ihm der Hohepriester, dem das Verborgene Gottes als Allerheiligstes anvertraut ist (Philad. 9, 1), die Feier des Herrntages als das Halten des Sabbats (Magn. 9, 1), und als ein Vorzug erscheint ihm die Universalität der Kirche, welche auf Grund des Todes und der Auferstehung Christi in einem Leibe Juden und Heiden in sich befaßt (Sm. 1, 2).

Andererseits liebt Ign. die Propheten, weil sie im Geist Jünger Jesu Christi waren, ihm gemäß lebten, auf ihn hin

[1]) Ein besonders eigenartiger Ausdruck hiefür wäre der Schluß des Magnesierbriefes, wenn *ἀδιάκριτον πνεῦμα*, womit Jesus Christus gleichgesetzt ist, mit Zahn (Ign. v. Ant. 429) als der „untrennbare und unteilbare Geist" übertragen wird; Christus ist dann hiedurch als das pneumatische Prinzip der Unscheidbarkeit alles mit Gott Geeinten bezeichnet.

hofften, warteten, weissagten und litten, durch Glauben an ihn in Einheit mit ihm gerettet und der Gemeinde zugerechnet, ja bereits von den Toten auferweckt sind, und ebenso wie auch die Patriarchen durch ihn, die Tür, samt den Aposteln und der Gemeinde zum Vater eingehen dürfen (Magn. 8, 1 f.; 9; Philad. 5, 2; 9, 1; Sm. 7, 2). Mit ihnen weiß Ign. demnach die Gemeinde eins, ohne deshalb den Vorzug des Evangeliums, die Vollendung gegenüber der Weissagung, preiszugeben (Philad. 9, 2; Sm. 7, 2). Dagegen scheidet er sich und die Gemeinde radikal von judaistischen Einflüssen, weil er hier die Übereinstimmung mit dem „Leiden", d. h. dem Kreuz Christi vermißt (Philad. 3, 1. 3; vgl. Sm. 7; Magn. 10, 2).

9. In ähnlicher Weise hat bei Ign. auch das Verhältnis der Gemeinde zur Welt die bei 1. Pt., Pl. und Joh. beobachtete Spannung in sich. Scharf trennt Ign. Gemeinde und Welt, Gläubige und Ungläubige, gemäß dem Gegensatz zwischen Gott und Welt (Magn. 5, 2), dem Herrn und dem Fürsten dieser Welt (Eph. 17, 1; vgl. Rm. 7, 1), auseinander. Jesus Christus im Munde führen und zugleich nach der Welt verlangen, ist ihm ein unmöglicher Widersinn (Rm. 7, 1; 6, 1 f.). Auch hier ist ihm das Kreuz, das den Ungläubigen ein Ärgernis ist, der Markstein, wo die Wege auseinandergehen (Eph. 18, 1) und zwar zum Tod oder zum Leben (Magn. 5, 1). Ohne Glauben an das Blut Christi sind gar die himmlischen Mächte und die Herrlichkeit der Engel dem Gericht verfallen (Sm. 6, 1; vgl. Eph. 16, 1 f. die Drohung gegen doketische Irrlehrer). Andererseits hat die Gemeinde eine Verantwortlichkeit vor der Welt und eine Hoffnung für die Welt, welche sie zur Fürbitte veranlassen muß; mag auch die Bekehrung einzelner bösartiger Menschen noch so schwer halten, Jesus Christus hat Gewalt darüber (Tr. 8, 2; Eph. 10, 1; Sm. 4, 1). Auch hier bleiben demnach das exklusive Nein und das inklusive Ja nebeneinander bestehen ohne rationalen Ausgleich.

10. Es erübrigt sich nahezu, darauf hinzuweisen, in welch auffallender Weise der ausgeprägte Individualismus des Ign. (vgl. bes. Rm.) sich mit dem stärksten Interesse für die Gemeinschaft und kirchliche Einheit paart, so daß auch hier von Gleichgewicht gesprochen werden kann.

b) Die Verschiebung des von Jesus Christus aus bestimmten Gemeindegedankens bei Ignatius.

Aus dem praktischen Bedürfnis der Abwehr der häretischen Propaganda und des Schutzes der Gemeinden gegen Spaltung erwächst Ign. eine andere Gedankenreihe. Freilich sucht und will er auch damit nichts anderes, als jene Eintracht und Einheit der Gemeinde, die ihre Lebensbedingung ist, hier aber als erfahrener Vorsteher durch feurige Förderung der kirchlichen Verfestigung. Sein Ideal ist die vollkommene Geschlossenheit der Ortsgemeinde durch den monarchischen Episkopat, wie derselbe, aus den Briefen zu schließen, im syrischen Antiochien bestand, und wie Ign. ihn auch in den Gemeinden der Asia voraussetzt; denn er ist sich nicht bewußt, Neuerungen vorzuschlagen, sondern bemüht sich, die vorhandene Verfassung der Gemeinden zur vollen praktischen Auswirkung zu bringen und die übliche Sitte und Ordnung gegen die Zersetzung durch separatistische Unsitte und Unordnung zu schirmen. Vorhanden ist in den Ortsgemeinden ein dreifaches, abgestuftes Amt, indem „der Bischof", der kein „Alter" zu sein braucht (Damas von Magnesia ist z. B. ein junger Mann; Magn. 3, 1) und als der selbstverständliche Oberleiter des Gottesdienstes gilt, vom beratenden Kollegium der „Presbyter" und den ihm besonders unterstellten „Diakonen" umgeben ist; der Episkopat erscheint also bei Ign. nicht mehr nur als Funktion, sondern wesentlich als Amt; wie weit die Verhältnisse in den asiatischen Gemeinden darin der bestimmten Annahme des Ign. tatsächlich entsprachen, ist freilich fraglich.[1])

„Nun hatte Ign. sich auf seiner Reise selbst davon überzeugen können, daß die Bischöfe der Gemeinden tüchtige, gläubige Männer waren, deren Charakter ein Unbeschädigtbleiben der Gemeinden garantierte, wenn diese nur sich ihrem

[1]) Vgl. darüber Harnack, PRE XX 529. Kühl (Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen 132 f.) findet die Reformideen der Ignatianen mit der Zentralisierung des Gemeindelebens im monarchischen Episkopat in ihrem Auftreten unvermittelt und überraschend, zwar wahrscheinlich in der Heimat des Ign. schon erprobt, aber nicht allmählich aus den bestehenden Verhältnissen naturgemäß erwachsen.

Leiter anschlossen“ [1]) (vgl. Eph. 1, 3; Magn. 1, 2; 13, 1; Tr. 1, 1; 3, 2; Philad. 1; Pol. 1, 1 f.); um so mehr mußte ihm dies als das zweckmäßige und sichere Mittel zur Erhaltung der Gemeindeeinheit erscheinen. Allerdings mußte der Zusammenschluß der Ortsgemeinde mit ihrem Bischof unbedingt durchgeführt werden, wenn der beabsichtigte Erfolg erreicht werden sollte. Die ἕνωσις mit dem Bischof wurde daher dank dem Eifer und der Spekulation des Ign. über ihre Bedeutung, zum Grundsatz und damit zum Prinzip einer Veränderung seines sonst von Jesus Christus beherrschten Gemeindegedankens. Bleibt auch als allgemeine Voraussetzung stehen, wovon Ign. sich ja nur in einzelnen Fällen vergewissern konnte, daß alle Bischöfe bis an die Enden der Erde in Jesu Christi Sinn seien (Eph. 3, 2), so geht der grundsätzliche Nachdruck doch sichtlich von der Person auf das Amt als solches über. Symptomatisch ist hier der Satz, daß „gewisse Leute den Bischof zwar so heißen und tun doch alles ohne ihn“ (Magn. 4), und die Rivalität zwischen dem Bischof und dem Asketen; letzterer ist, wenn er für mehr geachtet wird als der Bischof, dem Verderben verfallen (Pol. 5, 2).

Ign. verlangt von den Gemeinden völlige, willige Abhängigkeit vom Bischof. Sie sollen ihn betrachten wie den Herrn selbst (Eph. 6, 2), ihm und den Presbytern untertan sein als Gott selbst (Magn. 1, 2; 4, 1; Tr. 12, 2), als Gottes Gebot (Tr. 13, 2), als Jesu Christo (Tr. 2), wie Jesus Christus dem Vater (Magn. 13, 2), mit ihm eins sein (Philad. i; Magn. 6, 2), mit seiner Meinung mitlaufen (Eph. 4, 1), ihn Jesus Christus gemäß lieben (Eph. 1, 3), ihn zur Ehre Gottes erquicken (Tr. 12, 2), ihm mit ungeteiltem Herzen gehorchen (Eph. 20, 2), ohne ihn, die Presbyter und Diakonen nichts tun (Philad. 7; vgl. Magn. 4), wie der Herr nichts tat ohne den Vater (Magn. 7, 1), ihm folgen, wie die Schafe dem Hirten (Philad. 7, 2), wie Jesus Christus dem Vater (Sm. 8, 1). Unzertrennlichkeit nicht nur von Christus und den Vorschriften der Apostel, sondern auch vom Bischof ist Schutz vor der Ketzerei (Tr. 7, 1). Sogar Heirat von Gemeindegliedern sollte nicht ohne Gutheißen des Bischofs geschehen (Pol. 5, 2).

[1]) v. d. Goltz a. a. O. 61.

Das Entscheidende ist selbstverständlich die straffe Zentralisation des Kultus unter der Leitung und Aufsicht des Bischofs; Einheitlichkeit und Gemeinsamkeit ist nach der Anschauung des Ign. dem Gottesdienst der Gemeinde wesentlich. Privatversammlungen, denen weder der Bischof noch ein von ihm Beauftragter vorsteht, werden verpönt und, wenn sie heimlich gehalten werden, als Teufelsdienst gebrandmarkt (Magn. 7, 1; Sm. 8 f.). „Niemand verrichte kirchliche Dinge ohne den Bischof!" lautet die Parole; im einzelnen bezieht Ign. dies auf Lehre, Gebet, Eucharistie bezw. Liebesmahl, und Taufe (Magn. 7, 1; Tr. 7, 1, vgl. 6, 1; Philad. 2; 4; Sm. 8 f.). Aufs stärkste motiviert Ign. diese Forderung dadurch, daß er sie als sittliche und religiöse Pflicht hinstellt und von ihrer Erfüllung das Wohlgefallen Gottes, den Anteil am Heil, die Christlichkeit überhaupt abhängig macht. Die Unterstellung unter die Beherrschung des Kultus durch den Klerus ist Unterordnung unter Gott (Eph. 5, 3; vgl. die schon genannten Stellen), ein Leben Jesus Christus gemäß (Tr. 2, 1), ein Handeln zu Gottes Ehre (Philad. 4), Bedingung des Geheiligtseins (Eph. 2, 2), des Anteils an Gott (Eph. 5, 1), des göttlichen Segens (Pol. 6, 1), der Zugehörigkeit zu Gott und Christus (Philad. 3, 2), das Merkmal derer, die nicht nur Christen heißen, sondern es auch sind (Magn. 4). Einheit mit den Amtsträgern bedeutet, im Bereich des Altars, und das heißt, rein sein, also der heiligen Kultgemeinde angehören (Tr. 7, 2). Die grundsätzliche Folgerung aus dieser Anschauung zieht Ign. selber, wenn er von Bischof, Presbytern und Diakonen sagt: „Getrennt von diesen kann nicht von Kirche gesprochen werden" (*ἐκκλησία οὐ καλεῖται*, Tr. 3, 1; bei den Trallianern setzt er dieselbe Ansicht voraus 3, 2). Umgekehrt kann nur Hochmut und Aufgeblasenheit zur Absonderung führen (Eph. 5, 3; Tr. 7, 1; vgl. Pol. 5, 2); solche Menschen sind außerhalb des Altars, kultisch profan; ihre Eucharistie ist nichts, sie gehen ohne Anteil an dem einen Altar der Gemeinde auch des Brotes Gottes verlustig (vgl. Eph. 5, 2; Philad. 4); sie sind nicht rein im Gewissen (Magn. 4; Tr. 7, 2); wer nicht zum gemeinsamen Gottesdienst kommt, hat sich dadurch schon selbst das Urteil gesprochen (Eph. 5, 3), nach der

Meinung des Ign. wohl das Urteil des Selbstausschlusses aus der Gemeinde Gottes.

Für Ign. gibt es demnach nur eine vor Gott und Menschen gültige religiöse Zusammenkunft: die offiziell kirchliche unter Leitung und Kontrolle des Klerus, vornehmlich des Bischofs; nur eine sicher orthodoxe Lehre: die vom Bischof vertretene und anerkannte; nur einen heilskräftigen Sakramentsvollzug: den vom Klerus geübten; nur ein wirkungsmächtiges Gebet: das der Gemeinde, die um den Bischof geschart ist (Eph. 5, 2); nur eine Garantie der Gottwohlgefälligkeit des Kultus: die Anwesenheit des Bischofs oder seines Bevollmächtigten; nur eine Bürgschaft für die Gottgemäßheit des Handelns: die Meinung des Bischofs; nur eine Christlichkeit: die orthodoxe und korrekte Kirchlichkeit. Und Gemeinde Gottes gibt es für ihn nur in einer Form: als gänzlich in Abhängigkeit vom Klerus, namentlich vom Bischof stehende, religiös, kultisch und ethisch entmündigte, kirchen- und sakramentsrechtlich von der Welt abgegrenzte Bischofsgemeinde des Orts. Für diesen Gemeindegedanken ist das Entscheidende das Verhältnis des Einzelnen zum Bischof; mit der ehrerbietigen Unterwerfung des Christen unter ihn, den einzigen Vollchristen, dem so viel gegeben, wie der Gemeinde genommen ist, steht und fällt die Gemeinschaft des Einzelnen mit der Gemeinde, mit Jesus Christus, mit Gott. Es ist unverkennbar, daß dadurch der Bischof für seine Ortsgemeinde nicht bloß ein Vertreter des Hausherrn ist (Eph. 6, 1; vgl. Magn. 3, 2), sondern einen zweiten soziologischen Beziehungspunkt darstellt, ohne den die Gemeinde nicht ist, was sie ist, ja einen Beziehungspunkt des Glaubens, ohne den die Gemeinde überhaupt nicht ist, also einen Konkurrenten des einen Herrn der Gemeinde, der für die Ortsgemeinde an die Stelle Jesu Christi getreten ist. In der Tat muß die Gemeinde nach Ign. „den Bischof offenbar betrachten wie den Herrn selbst" (Eph. 6, 1). Bezeichnend ist da wohl die Erklärung, daß die Kirche in Syrien „anstatt meiner", des ihr geraubten menschlichen Bischofs, Gott bezw. Jesus Christus zum Bischof hat (Rm. 9, 1; vgl. Pol. i), und noch bezeichnender die Mahnung: „Wo der Bischof ist, da sei die

Menge (τὸ πλῆθος, im Sinne der versammelten Gemeinde), wie da, wo Jesus Christus ist, die allgemeine Kirche (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) ist" (Sm. 8, 2). Damit ist faktisch die Proportion gegeben, daß die Einzelgemeinde sich zum Bischof verhält, wie die Gesamtgemeinde zu Jesus Christus, und umgekehrt. Dadurch wird die Ortsgemeinde von der Gesamtgemeinde grundsätzlich unterscheidbar, indem sie zwei Mittelpunkte hat, was freilich ein Widerspruch in sich selber ist.

Dieser Tatbestand und die Entfernung dieses Gemeindegedankens von demjenigen des 1. Ptbfs. kann dadurch veranschaulicht werden, daß es möglich ist, in Sätzen des 1. Ptbfs., welche das Verhältnis der Gemeinde zu Gott betreffen, an Stelle von Jesus Christus den Bischof einzusetzen und dadurch Parallelen zu Aussagen des Ign. zu erhalten,

statt 1. Pt. 2, 5: „darzubringen geistliche Opfer, die Gott wohlgefällig sind" — durch den Bischof (Ign. Sm. 8, 2; vgl. Pol. 5, 2).

1. Pt. 2, 25: „ihr waret wie die irrenden Schafe, nun aber habt ihr euch bekehrt zu" — eurem Hirten, dem Bischof (Ign. Philad. 8, 1; vgl. 2, 1).

1. Pt. 3, 21: „die Taufe . . rettet" — durch die Mitwirkung des Bischofs (Ign. Sm. 8, 2; vgl. Eph. 5, 2).

1. Pt. 4, 11: „damit Gott in allem verherrlicht werde durch" das, was in Übereinstimmung mit dem Willen des Bischofs geschieht (Ign. Philad. 4; Pol. 5, 2).

1. Pt. 5, 14: „Friede mit euch allen" — die ihr in Einheit mit dem Bischof seid!

Man dürfte in der letzteren Stelle nahezu τοῖς ἐν ἐπισκόπῳ einsetzen, wenn man bedenkt, wie stark Ign. den Bischof mit Jesus Christus in Parallele stellt. Nach Eph. 5, 1 ist das Verhältnis der ephesinischen Gemeinde zu ihrem Bischof, wie dasjenige des Ign. zu ihm, ein pneumatisches, demgemäß sie mit ihrem Bischof so verbunden (ἐγκεκραμένους) ist, wie die „Kirche" mit Jesus Christus und wie Jesus Christus mit dem Vater!

Ebenso lehrreich wäre eine Konfrontierung des Ign. mit Joh., von dem er sich so deutlich beeinflußt zeigt (vgl. z. B. die ignatianische Parole: „nichts ohne den Bischof" mit dem

Christuswort Joh. 15, 5: „ohne mich könnt ihr nichts tun", oder das Bleiben in Einheit mit dem Episkopen neben dem Bleiben in Christus). Hier würde deutlich, wie sich die auch von Ign. aufgenommene johanneische Proportion, daß sich die Gemeinde zu Christus verhalte, wie Christus zum Vater (vgl. S. 305 f. u. 332 f.), bei Ign. verwandelt in die Eph. 5, 1 gegebene, welche sich eben dadurch kompliziert, daß für die Ortsgemeinde der Bischof faktisch an dem Platz Jesu Christi steht.

Die Unstimmigkeit, welche sich aus dieser Verdoppelung des Gemeindegedankens ergibt, hat sich Ign. freilich verdeckt, und zwar dadurch, daß er die Ortsgemeinde mit dem Bischof an der Spitze als Abbild der Gesamtgemeinde betrachtet, die ihm wie das himmlische, unsichtbare Urbild der sichtbaren Ortsgemeinde erscheint. Dem unsichtbaren Bischof, Gott selber (Magn. 3; vgl. Rm. 9, 1) bezw. Jesus Christus (Pol. i), entspricht der sichtbare (Magn. 3, 2), der Bischof im Fleisch (Eph. 1, 3). Überhaupt wird häufig der Bischof Gott oder Jesus Christus, die Presbyter den Aposteln (dem Presbyterium der „Kirche", Philad. 5, 1) parallel gesetzt. Für die Diakonen fehlt in der unsichtbaren Kirche das entsprechende Gegenstück (Tr. 3, 1: sie sind zu achten wie Jesus Christus).

Mit dieser Vorstellung war die Forderung der „fleischlichen Einheit" als notwendiger Folge und unentbehrlicher Verkörperung der „geistlichen" (vgl. Magn. 13, 2; Tr. i) für Ign. unmittelbar gegeben und begründet; die dogmatisch-spekulative Kongruenz wird einfach in die praktische umgesetzt. So folgt die Unterwerfung unter den Bischof, wie Ign. sie versteht, scheinbar geradezu aus dem Wesen der Kirche, deren einer Herr Gott, bezw. Jesus Christus ist. So kann Ign. beispielsweise aus dem einen Fleisch des Herrn Jesus Christus die Notwendigkeit des einen Altars und einen Bischofs, d. h. der Gemeinsamkeit und Einheitlichkeit der Abendmahlsfeier der Ortsgemeinde unter bischöflicher Leitung, ohne weiteres erschließen (Philad. 4; vgl. Magn. 7, 2).

Es muß jedoch beachtet bleiben, daß die sarkische Einheit für Ign. nicht bloß natürliche, selbstverständliche Verkörperung und Erscheinungsform der pneumatischen bedeutet; sondern eben

auch umgekehrt ist die sarkische Einheit unter dem Druck eines formal werdenden Kirchen- und Sakramentsrechts Existenzbedingung der pneumatischen Christusgemeinde. Wo Ign. *πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα* sieht (vgl. Eph. 5, 1), liegt, am 1. Ptbf. gemessen (vgl. die Beispiele S. 346), tatsächlich eine innere Gebrochenheit des Gemeindegedankens vor, indem die veräußerlichte, mechanisierte Scheinform der Herrschaft Jesu Christi ihrer echten, wesentlich innerlichen und organischen Auswirkung widerstreitet. Dies ist hier nicht aus letzten Tiefen bestimmte Irrationalität, trotz der Berufung des Ign. auf prophetische Ekstase (Philad. 7); denn die wirkliche Orientierung am Kreuz Christi müßte den Glauben an den Bischof, wie Ign. ihn hat, den Glauben an die Verbürgung der „Gotteseinheit" durch die „Einheit" mit einem selber der Versöhnungsgnade bedürftigen Menschen, rundweg ausschließen. Von der Grundanschauung des 1. Ptbfs. aus betrachtet, fehlt es Ign. am Distanzgefühl, der „Furcht Gottes", trotz der häufigen Beteuerung seiner persönlichen Unwürdigkeit, die ja das Schwergewicht nur um so merklicher auf den Bischof als Bischof schiebt. Hier tut sich zwischen den beiden Gemeindegedanken ein unüberwindlicher Gegensatz auf. Wie weit im Blick auf die Verfassungsentwicklung der Abstand geschichtlich-chronologisch anzusetzen ist, läßt sich angesichts der Unsicherheit, welche unmittelbare Schlüsse von den Ign.-briefen auf die kleinasiatischen Verhältnisse belastet, schwer bestimmen. Jedenfalls macht 1. Pt. hierin den Eindruck, ungleich näher bei Pl. als bei Ign. zu liegen. (In Rom setzt Ign. zwar den monarchischen Episkopat nicht voraus; dessen Anfänge in Klein-Asien verlegt Knopf[1]) vermutungsweise in die für uns dunkle Zeit zwischen der neronischen Verfolgung und dem Anfang der neunziger Jahre.)

Was sich bei der Steigerung der Bedeutung des Amts im 1. Clembf. ergeben hat (S. 328f.), gilt auch für Ign.: die Veranlassung dazu liegt unverkennbar im praktischen Bedürfnis. Der Kampf um die Rettung der durch Häresie und

[1]) Nachapostolisches Zeitalter 221.

Separation gefährdeten kirchlichen Einheit steht dahinter; er ließ das Verlangen nach soziologischer Verfestigung überstark werden (vgl. die typische Wendung: *ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται* Sm. 8, 2). „Gerade das soziologische Bedürfnis verlangte eine stärkere Festlegung, eine gegenständlichere Anschauung, eine praktisch vollziehbare Abgrenzung, eine zusammenhängendere Durchsichtigkeit, eine folgerichtigere Deutungssicherheit für das soziologische Beziehungsmoment" (nämlich als der Pneuma-Christus). „Aus diesem Bedürfnis vor allem entstand das eigentümliche christliche Priestertum, der Episkopat, in engem Zusammenhang mit der neuen christlichen Bibel oder dem Neuen Testament, der Heraushebung einer echten durch die Bischöfe gesicherten Tradition und dem Ausbau der Sakramentsidee, die die Wunderwirkung in den neuen Kultakten festlegte und den Vollzug des Sakraments nur in der rechtmäßigen Gemeinde und nur in der Hand des ordnungsmäßigen Klerus wirksam sein ließ. Es ist die Herausbildung des Frühkatholizismus, der zweiten großen Fortbildung des Evangeliums nach dem Paulinismus".[1]) Nach Männern, deren Persönlichkeit dem Bedürfnis nach konkreter Führung und beruhigender Sicherung genügen konnte, „verlangte die Zeit" des Ign., „wie Steuerleute nach Winden und wie der von Sturm Bedrängte nach dem Hafen" (an Pol. 2, 3). Diesem Verlangen entsprach und entstammte der Gemeindegedanke des Ignatius.

[1]) Troeltsch, Soziallehren 84 f.

V. Der Gemeindegedanke im Hirten des Hermas und sein Verhältnis zum Gemeindegedanken im 1. Petrusbrief.

„Der Bußruf und die Bußverheißungen des Hermas sind von entscheidender Bedeutung für die Entstehung der katholischen Kirche gewesen, vielleicht von ebenso großer wie die Bestrebungen nach einem monarchischen Episkopat." [1]) Bildet so die Predigt des Hirten, die aus persönlichen Offenbarungserlebnissen erwachsen zu einer Gottesbotschaft an die Gemeinde in Rom und an die Kirche überhaupt geworden ist (vgl. vis. II 4, 2f.), einen Markstein in der Geschichte der ältesten Christenheit, so gibt ihm nicht zuletzt sein Gemeindegedanke diese Bedeutung. Denn es liegt in der Natur einer an die Kirche gerichteten Bußforderung, daß sie als Willensmotiv Grund und Ziel klarzumachen, d. h. zu zeigen hat, worin das wahre Wesen der Kirche bestehe; davon ist denn auch bei Herm. ausführlich genug die Rede. Der Versuch einer Charakterisierung des Gemeindegedankens seiner Apokalypse kann dazu dienen, denjenigen des 1. Ptbfs., bezw. dessen Art und Orientierung, noch deutlicher hervortreten zu lassen.[2])

a) Der gute Anfang.

Die Gemeinde ist für Herm. der Zweck der Welt; sie ist zuerst, vor allen Dingen, und die Welt um ihretwillen geschaffen worden (erste Deutung ihres Erscheinens als Greisin vis. II 4, 1, vgl. I 1, 6); umgekehrt scheint vis. I 4 die Erschaffung der Welt als vorangehend gedacht. Diese Vorstellung ist derjenigen vom

[1]) H. Weinel in Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 224.

[2]) Auf die Überarbeitungen des „Hirten" durch seinen Verfasser ist für gewöhnlich nicht Bezug genommen. Für den Gemeindegedanken kommen hauptsächlich vis. III, sim. VIII u. IX in Betracht.

Sohne Gottes in sim. IX 2, 1 f.; 12, 1—3 analog: er ist alt (der alte Fels), weil er vor der ganzen Schöpfung geworden ist, und zugleich neu (das neue Tor), weil er in den letzten Tagen der Endzeit offenbar geworden ist — ein Widerspruch, welcher Herm. in der Vision aufgefallen ist und über den er Belehrung erbittet, der ihm also bewußt gewesen ist. Desto wahrscheinlicher ist es, daß die erwähnte Parallele bei ihm nicht zufällig, sondern einer Spekulation über die Gemeinde als Korrelatbegriff des Sohnes Gottes entsprungen ist.[1]) Dann hat die Gemeinde einfach kraft ihrer Verbindung mit dem Sohne Gottes an seiner Präexistenz teil, „und das Urteil über Christus bedingt auch hier das Urteil über die Kirche".[2]) In gleicher Linie liegt das Auftreten der Ekklesia als Person in den Visionen des Herm., wobei κυρία an κύριος erinnert, und ihre Identifizierung mit dem Heiligen Geist, dessen μορφή sie ist, und gleichzeitig dieses Geistes mit dem Sohne Gottes (sim. IX 1, 1).

Der Turm, ein weiteres Bild für die Gemeinde, das sie als Gesamtheit anschaulich zusammenfaßt (vgl. das pneumatische Haus 1. Pt. 2, 4—6), ist auf den uralten Felsen, den Sohn Gottes, gegründet (sim. IX 2, 1; 12, 1). Niemand kommt in den Turm hinein außer durch das eine Tor, den vor kurzem offenbar gewordenen Sohn Gottes (2, 2; 12, 1. 3—6), indem er den Namen des Sohnes Gottes empfängt, die Taufe, und damit lebendig wird (12, 4; vgl. VIII 1, 1; 6, 4; ferner vis. III 3, 5: der Turm erhebt sich über dem Wasser der Taufe). Auch die alttestamentlichen Gerechten hatten das Siegel der Taufe nötig, um das Leben zu empfangen und in das Reich Gottes zu kommen (sim. IX 16, 2—7); nur so konnten auch sie der Gemeinde eingefügt werden. Die Voraussetzung der Taufe ist der Glaube an den Sohn Gottes auf Grund der Predigt seines Namens (vgl. noch sim. VIII 3, 2; IX 17, 4).

Diejenigen, welche auf solche Weise in ein Verhältnis der Zugehörigkeit zum Sohne Gottes getreten sind, bilden das Volk

---

[1]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I 172.

[2]) Scheel, Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem 414.

des Sohnes, das der Vater geschaffen und ihm übergeben hat (sim. V 6, 1—3) zur Bewahrung und Reinigung. Weil er der Gemeinde ihre Einheit gibt (vgl. auch vis. III 3, 5: der Turm wird zusammengehalten von der unsichtbaren Kraft des Herrn), ist sie universal; auf den weißen Felsen aufgebaut, werden die Steine aus den verschiedenen Bergen (= den 12 Völkern, welche die Welt bewohnen sim. IX 17, 1 f. — die Zwölfzahl mag, ebenso wie der Ausdruck λαός und die Bezeichnung Michael für den Sohn Gottes, andeuten, daß die Gemeinde die Stelle Israels einnimmt)[1] alle weiß, Ein Leib (4 f.), „als sei der Bau des Turmes aus einem einzigen Stein gebaut" (vis. III 2, 6), so bunt sie zuvor erschienen waren: „als sie das Siegel empfingen, bekamen sie einerlei Geist und einerlei Gesinnung, eins ward ihr Glaube und eins ihre Liebe, und sie trugen die Geister der Jungfrauen mit den Namen."

Der letztere Ausdruck bezeichnet die den Gläubiggewordenen verliehene Gabe des Geistes, der durch zwölf Jungfrauen dargestellt wird; sie sind die Kräfte des Sohnes Gottes, der selbst ihre Namen trägt (sim. IX 13, 2—7): was er besitzt, ist infolgedessen auch das Gut der Gemeinde (vgl. sim. IX 24, 4; ferner sim. VIII 1; 3, 1: die Abgabe vieler vom Weidenbaum gehauener Zweige, wobei der Baum doch gesund bleibt; 3, 2 f.: das Gesetz als der Sohn Gottes, den Gläubigen ins Herz gegeben; 7, 6: „das Leben des Herrn in sich tragen"). Die Jungfrauen helfen zum Halten der Gebote (sim. X 3). Mit der Taufe ist außer dem Geistempfang und der Eingliederung in die Kirche die Vergebung und Heilung aller bisher begangenen Sünden verbunden (mand. IV 1, 11; 4, 3 f., vgl. 3; sim. V 7, 4; VIII 11, 3).

Aus der Gabe folgt die mit der Taufe übernommene Verpflichtung (sim. VIII 6, 3). Sie besteht darin, nicht mehr zu sündigen, sondern den Heiligen Geist im Fleisch rein zu bewahren (sim. V 7, 1, nach dem Vorbild des 6, 5—7 gelobten „Fleischesleibes" = Jesu). Dadurch sollen sich die Knechte Gottes als Bürger einer anderen Stadt mit anderen Gesetzen bewähren,

[1]) So Zahn, Hirt d. Herm. 230 f.

als diese Stadt, die Welt, ist, in der sie in der Fremde wohnen (sim. I). Macht nun auch die Versuchung ein fortgehendes Wählen zwischen gut und böse notwendig, so ist doch die Aufgabe, sündlos zu bleiben, leicht erfüllbar; denn die Voraussetzungen dazu sind mit der Taufe gegeben (vgl. im einzelnen z. B. mand. III 1 f.; V 1, 2. 7; 2, 1. 3; X 2, 5 f.; 3, 2). Man braucht nur dem Heiligen Geist Raum zu geben, ihn nicht zu betrüben und zu verjagen, dem Engel der Gerechtigkeit, nicht dem der Bosheit zu folgen (mand. VI 2), die Kraft der Jungfrauen anzuziehen (sim. IX 13) u. s. f. Wie zur Mutter ihre Töchter, gehören zum Glauben seine Werke: Enthaltsamkeit, Herzenseinfalt, Einsicht, Unschuld, Heiligkeit, Liebe (vis. VIII 3). Glaube ist demnach Antrieb und Kraft zum sittlichen Kampf und Sieg (vgl. mand. IX 1, 10—12), besonders aber auch Hoffnung darauf, daß der Erfüllung der Gebote der Lohn nicht fehlen werde (z. B. sim. I 1, 7), der „Erbschaft des Sklaven" (vis. V 6, 4—7) entsprechend. Der Lohn ist wesentlich eschatologisch bestimmt; wer die Gebote hält, „wird Gott leben", ist die häufig wiederholte Verheißung der Mandata.

Freilich erscheint es Herm., nachdem er die Gebote des Hirten vernommen hat, zunächst fraglich, ob ein Mensch sie halten könne; er wird jedoch deswegen heftig gescholten und wie folgt belehrt: „Wenn du dir vorstellst, daß sie gehalten werden können, so wirst du sie mit leichter Mühe beobachten, und sie werden nicht hart sein." Der Mensch, der Herr aller Geschöpfe Gottes, kann doch auch über diese Gebote Herr werden, wenn er „den Herrn in seinem Herzen hat"; man darf sich nur nicht vor dem Teufel fürchten (mand. XII 3, 4—6, 4). Bemerkenswert sind hier auch solche Stellen, welche in einer Tautologie etwa die Überwindung des Bösen vom tatsächlichen Gehorsam ableiten (z. B. sim. X 2 f.), und die Vorstellung, daß es gewissen Gläubigen möglich sei, in vollkommener Kindesunschuld zu bleiben (sim. IX 24, 2; 29, 1).

Dieser moralische Optimismus ist freilich nur dadurch möglich, daß Herm. keine einheitliche, letzte und inhaltlich tiefe Norm zur Unterscheidung von gut und böse besitzt, wie sie der 1. Ptbf. im Kreuzeswillen Jesu geltend macht. Sondern „das

sittliche Ideal zersplittert sich in eine .. Fülle von einzelnen, nebeneinanderstehenden Geboten, die .. lediglich aus ihrem göttlichen Ursprung und dem System von Verheißungen und Drohungen, d. h. also ihren Folgen, ihre Motivationskraft ziehen" .. (vgl. die Mandata — schon das Bedürfnis nach solchen Offenbarungen ist vielsagend! — und die übrigen Tugend- und Lasterkataloge). „Aber sobald das positive Gesetz entscheidet, was gut und böse ist, stellt sich der Begriff des überpflichtmäßigen Handelns, des Verdienstes ein." [1]) So erklärt der Hirt: „Wenn du über die Gebote des Herrn hinaus etwas tust, so erwirbst du dir noch größere Herrlichkeit und wirst bei Gott herrlicher sein, als dir zu sein bestimmt war" (sim. V 3, 3).

Nimmt man noch hinzu, daß ein himmlisches Lohnbuch die Taten der Menschen registriert (vis. I 2, 1; vgl. 3, 2; sim. V 3, 2), entsprechende zeitliche Peinigungen und Tarifstrafen den Sünder treffen (sim. VI 3—5: z. B. für eine Stunde Schwelgerei oder Betrügerei eine Stunde Peinigung, aber in der Kraft von 30 Tagen), ja frühere Sünden durch späteres Gutestun kompensiert werden können (z. B. mand. III 5: früherer Betrug kann durch nunmehrige Wahrhaftigkeit glaubwürdig gemacht werden! vgl. IV 2, 3; sim. X, 2, 4), so findet man Herm. fast gänzlich in den Geist des gesetzlichen Spätjudentums eingetaucht. Das Verhältnis der Gemeinde zu Gott geht bei Herm. freilich von einem innerlich-mystischen Verhältnis der Vereinigung mit Christus (vgl. Turm und Fels) aus, verwandelt sich dann aber bald wesentlich in ein Rechts- und Geschäftsverhältnis. Nicht was die Gemeinde durch schöpferisches Erbarmen Gottes, durch Christus und in Christus ist, sein muß und wird, ist hier entscheidend; sondern was der Mensch auf Grund der ihm von Gott gegebenen Voraussetzungen unter Mitwirkung Gottes und göttlicher Kräfte leistet, bestimmt das Verhältnis Gottes zu ihm. Bei solchem nomistischen Synergismus erstrahlt „der gerechte Mann" in hellem Glanze: er „sinnt nur Gerechtes; wenn er so das Gerechte sinnt, wird sein Ruhm in den Himmeln hoch, und gnädig geneigt ist ihm Gott bei all seinem Tun" (vis. I 1, 8; vgl. sim. VI 3, 6).

[1]) Wernle, Anfänge unserer Religion 321 f.

b) Die dunkle Gegenwart.

„Höret mich, meine Kinder! Ich habe euch erzogen in großer Herzenseinfalt, Unschuld und Heiligkeit wegen der Barmherzigkeit des Herrn, der die Gerechtigkeit auf euch hat träufeln lassen, damit ihr gerechtfertigt und geheiligt würdet von jeder Bosheit und jeder Verkehrtheit. Ihr aber wollt nicht ablassen von eurer Bosheit" (vis. III 9, 1). So schaut die personifizierte Kirche enttäuscht auf ihren guten Anfang zurück. Die Zeit der Gründer, der vierzig ersten Apostel und Lehrer der Botschaft des Sohnes Gottes, ist vergangen (sim. IX 15, 4—16), und die Gemeinde der Gegenwart erscheint Herm. zunächst als Greisin, im Sessel sitzend, „weil euer Geist alt war und bereits im Absterben und keine Kraft mehr hatte durch euer üppiges Leben und eure Zweifel" (vis. III 11, 1 f.).

Dieser Zustand der Entartung der Kirche ist Herm. im Gesicht offenbar geworden durch eine Prüfung, die der Herr des Turmes an diesem vornimmt, nachdem eine Pause im Bau eingetreten ist. Offenbar bildet den geschichtlichen Hintergrund dieser Sichtungsvisionen eine vor kurzem über die (römische) Gemeinde ergangene Verfolgung. Der Herr erscheint als ein Mann von gewaltiger Größe, welcher von einem Gefolge herrlicher Gestalten begleitet, schweigend rings um den Turm geht und jeden Stein mit seinem Stabe schlägt. „Und so oft er traf, wurden einige von ihnen schwarz wie Ruß, andere verwittert, andere rissig, von anderen waren die Ecken abgebrochen, andere waren weder weiß noch schwarz, andere rauh und paßten nicht mehr zu den übrigen Steinen, andere schließlich bekamen viele Flecken: das waren die verschiedenen Arten der Steine, die für den Bau unbrauchbar erfunden wurden. Er befahl nun, alle diese aus dem Turm zu entfernen und neben den Turm zu legen, andere Steine zu bringen und an ihre Stelle zu setzen (sim. IX 5, 6—6, 5; vgl. in sim. VIII die Probe mit den Weidenstäbchen).

Es zeigt sich also offenkundig, daß sich in der Kirche eine Menge von Sündern findet, die im Gesicht und in der Deutung in Klassen eingeteilt werden. Die Gruppen der Sünder sind

dabei viel zahlreicher als diejenigen der Guten (vgl. vis. III, sim. VIII u. IX[1]). Als Symptome des Zerfalls werden hauptsächlich genannt: Verwicklung in weltliche Geschäfte, freundschaftlicher Verkehr mit Heiden statt mit den Gläubigen, Genußsucht, Üppigkeit; Irrlehre, Zweifel; Verleugnung des Glaubens oder gar Schmähung des Herrn in der Verfolgung. Streitsucht, Eifersucht und Habsucht stören im besonderen das Verhältnis der Gemeindeglieder zueinander. Ob Sünde in der Gemeinde sei, ist also bei Herm. keine Frage, im Gegenteil; sie herrscht in ihr geradezu in dem Maß, daß Gerechte und Sünder nicht voneinander unterschieden werden können „in dieser Welt". Sie sehen allesamt blätterlosen, dürren Bäumen im Winter ähnlich (sim. III); eine deutliche ethische Scheidung der Gemeinde von der Welt besteht nicht mehr.

Diese Sachlage ist Herm. zuerst an seiner eigenen und an der Sünde seines Hauses eindrücklich geworden (vis. I 1) und zugleich die auf dem Standpunkt nomistischer Frömmigkeit daraus folgende Konsequenz (Gal. 3, 10!), daß durch jede Sünde die Gemeinschaft mit Gott verscherzt ist (vis. I 2, 1: „wenn mir diese Sünde aufgeschrieben wird, wie werde ich gerettet werden können?"). Auch der Bußengel bestätigt (nach mand. IV 3) den rigoristischen Grundsatz, den einige Lehrer in der Gemeinde zum tödlichen Entsetzen (vgl. 3, 7) des Herm. vertreten: „Wer einmal" — gemeint ist: in der Taufe — „Sündenvergebung empfangen hat, der hätte nicht mehr sündigen dürfen, sondern mußte in Reinheit verharren"; die Gläubigwerdenden „haben nicht die Möglichkeit einer Buße für" (weitere) „Sünden, sie haben" mit und nach der Taufe — „nur Vergebung ihrer früheren Sünden."[2] Verzweifelt fragt Herm. (schon vis. I 2, 1): „Wie werde ich Gott versöhnen für meine vollendeten Sünden?" In seinem Bewußtsein ist von der urchristlichen Anschauung eine Seite noch lebendig: das Nichtsein der

[1]) Eine übersichtliche Tabelle gibt Weinel in der Einleitung zum Hirten des Herm. in Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 220 f.

[2]) R. Seeberg führt diese rigoristische Anschauung auf die jüdische Lehre zurück, daß in der messianischen Zeit kein Raum für die Buße mehr ist und Gott nur noch als Richter waltet (Dogmengeschichte I 125).

sündigenden Gemeinde unter dem Urteil der richtenden Gerechtigkeit Gottes.

Die Antwort auf die Frage des Herm., zugleich die Angabe des Ausweges aus der drohenden Gefahr der Vernichtung der Gemeinde (praktisch gewendet: was bliebe bei rigoroser Kirchenzucht noch von der römischen Gemeinde und der Kirche überhaupt übrig?), bildet den wesentlichen Inhalt der Offenbarung des „Hirten", die Herm. in seiner Apokalypse für „alle Knechte Gottes" (sim. IX 33, 1) niedergeschrieben hat. Sie besteht vornehmlich in der tröstlichen, den niedergeschlagenen Herm. wieder erheiternden Kundgebung, daß Gott in seiner Barmherzigkeit jetzt eine große Ausnahme von der Regel macht. „Für die, welche vor der gegenwärtigen Zeit berufen worden sind, hat der Herr eine Buße festgesetzt. Denn da der Herr ein Herzenskündiger ist und alles voraus weiß, so kannte er auch die Schwachheit der Menschen und die Verschlagenheit des Teufels" (mand. IV 3, 4). Durch die von Gott jetzt nochmals gewährte, grundsätzlich freilich einmalige Buße können alle Kirchenglieder (mit Ausnahme der schlimmsten Sünder, doch schwanken die Aussagen darüber) noch zum Leben gelangen; sie ist gleichsam als Ersatz für das durch Sündigen gebrochene ein neues „Siegel", eine Wiederholung der Taufe und Taufgnade zum Zweck der Erneuerung der Geister (vgl. sim. VIII 6, 3). Im Bilde werden die Steine, welche als unbrauchbar offenbar geworden, die Weidenstäbchen, welche nicht grün geworden sind, dem Bußengel übergeben, damit sie behauen, bezw. eingepflanzt und begossen werden, ob sie noch brauchbar werden, bezw. grünen möchten (sim. VIII u. IX). Die sündigen Gemeindeglieder werden also, wenn sie jetzt Buße tun — aber rasch, denn die Vollendung des Turmbaus ist nahe (oft in vis. III, sim. VIII u. IX; bes. sim. X 4, 4) — den jetzt noch gläubig werdenden Menschen gleichgestellt (mand. IV 3). Von nun an gilt jedoch wiederum das alte Gesetz in ganzer Schärfe: „Geschworen hat der Herr bei seiner Glorie über seine Auserwählten: wenn noch Sünde geschieht, nachdem dieser Tag festgesetzt ist, so haben sie keine Rettung. Denn die Zeit der Buße hat für die Auserwählten ein Ende" (vis. II 1, 5). Wenn

der Berufene „alle Augenblicke sündigt und Buße tun will, so nützt es dem betreffenden Menschen gar nichts" (mand. IV 3, 6f.; vgl. sim. X 3, 2). Diese Grundgedanken des Hirten wiederholen sich durch die ganze Schrift hindurch. Beachtenswert ist dabei auch, daß die Buße stark als Selbstpeinigung der Seele verstanden ist; die Sünden werden den Büßenden nicht ohne weiteres erlassen (sim. VII 1, 4—6).

Der Gemeindegedanke des Herm. ist nach alledem dadurch gekennzeichnet, daß Herm. eine ideale und eine reale Ekklesia unterscheidet. Im Anfang fielen, ganz normalerweise, beide zusammen. Das Überhandnehmen der Sünde, bezw. der *διψυχία*, deutlich freilich erst das Offenbarwerden des gegenwärtigen Zustandes durch das Gericht des Herrn an seinem Hause, hat die Unterscheidung herbeigeführt. Die ideale, eigentliche Gemeinde, welche durch den Turm im Anfang seiner Erbauung, dann nach seiner Erneuerung dargestellt ist, besteht aus den bisher, bezw. von der gegenwärtigen Bußzeit an Sündlosen; sie ist „Sekte" im strengsten Sinn des religiös-soziologischen Begriffs (vgl. S. 255f.). Die reale, empirische Gemeinde dagegen, welche sich nicht mehr durch heiligen Wandel von der Welt unterscheidet (das Gleichnis vom winterlichen Wald ist darin radikaler als dasjenige von der Prüfung des Turms), ist im religiös-soziologischen Sinn einseitig „Kirche" (vergleiche S. 253—55), ohne mehr als dem Namen nach auch dem Typus der „Sekte" zu genügen, ja nicht einmal dem Begriff „Kirche" in der tieferen Bedeutung ihrer objektiven Begründung. Auffallend ist nämlich in dieser Beziehung, daß Ausdrücke, welche ursprünglich Glaubensurteile über die Gemeinde bedeuteten, meist als Termini verwendet sind, mit denen die „äußere" Zugehörigkeit zur empirischen Kirche bezeichnet wird: die „Gläubigen", bezw. „zum Glauben Gekommenen", die „Berufenen", „Erwählten", „Heiligen", „Gerechten", „Knechte Gottes", „Anbeter seines Namens" [1]). Auch die empirische Kirche ist also für Herm. „Gemeinde Gottes"; aber die Zugehörigkeit zu ihr fällt nicht mehr mit dem Stehen in der

[1]) Reichliches Stellenmaterial bei Zahn a. a. O. 186f.

Gnade zusammen, dessen sich die Heilsgemeinde erfreut, sondern ist nur noch Grundlage zum Schaffen des Heils.

Bei Herm. „ist also die gemischte unvollkommene Kirche der Gegenwart der ihrer Idee nach nicht entsprechende provisorische Übergangszustand, der bald zu Ende gehen wird, damit dann die Kirche auch in Wirklichkeit ganz das sei, was sie ihrem Wesen nach sein sollte: der eine festgefügte Bau, in den nur reine und tadellose Steine eingefügt sind".[1]) Auf diese Hoffnung hin duldet Herm. den von ihm als unerträglich verkündigten Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit auf kurze Gnadenfrist. Von dieser Prophetie zu einer vom Kompromiß als System lebenden Kirchlichkeit ist freilich nur noch ein Schritt.

c) Die Hoffnung des Hermas für die Kirche.

Der Bußruf des Herm. erhält dadurch einen gewissen Schwung, daß er selbst einen ziemlich bedeutenden Erfolg davon erwartet. Das allmähliche wieder Jung- und Schönwerden der Greisin (vis. III 12f.) beruht wohl auf der Wirkung seiner Botschaft, wie er sie ersehnt. Aber er erhofft mehr als eine Besserung des Zustandes der Gemeinde, er schaut im Gesicht ihre Vollendung (vgl. die „Jungfrau, geschmückt wie eine Braut" vis. IV 2, 1f. und die Weissagung von der Vollendung des Turmbaus vis. III 4, 2). Durch die Feuerprobe der letzten Drangsal werden diejenigen, welche ausharren, so geläutert, daß sie fleckenlos und rein als die Auserwählten Gottes in der künftigen Welt wohnen werden (vis. IV 3, 4f). Die ideal-reale Gemeinde des Endes wird derjenigen des Anfangs gleichen, ja sie, soweit es möglich ist, noch an Vollkommenheit und Einheit mit ihrem Grunde übertreffen. Von allen Arten von Sündern gereinigt, „wird die Kirche Gottes ein Leib, eine Gesinnung, ein Denken, ein Glaube, eine Liebe sein" (sim. IX 18, 3f.). „Der Turm war so schön gebaut, daß ich bei seinem Anblick mit Sehnsucht, in ihm zu wohnen, erfüllt wurde. Denn er war so gebaut, wie aus

[1]) Pfleiderer, Urchristentum II 536.

einem Stein; nicht eine einzige Fuge hatte er an sich. Und der Stein sah aus, als sei er aus dem Felsen herausgemeißelt; ein einziger Stein (μονόλιθος) schien er mir zu sein" (sim. IX 9, 7). Daß Christus und Gemeinde zu voller Identität vollendet werden, ist auch für Herm. das letzte Ziel der Entwicklung der Gemeinde.

Scheint solche Hoffnung, ähnlich wie die Grundlegung des Gemeindegedankens durch Korrelation von Christus und Gemeinde (vgl. S. 351 f.), dem Glauben an den Sohn Gottes analog wie 1. Pt., Pl. und Joh. bildhaften Ausdruck zu verleihen, so steht doch die nähere Ausführung des Gedankens wiederum in Widerspruch dazu. Der Herr des Turmes hat nämlich (nach sim. IX 6, 6—8) wohlweislich dafür gesorgt, daß sich nach der durch die Sichtung veranlaßten Erneuerung der Verfall nicht wiederhole. Die Steine, die von jetzt an neu eingebaut werden (außer den bisherigen, nunmehr brauchbar gemachten), werden nicht aus den 12 Bergen, sondern aus der „Ebene" geholt; sie sind von vornherein „sehr glänzend", wenn auch zum Teil noch ein wenig des Behauens bedürftig. In der Deutung (sim. IX 29, 4—30) erfährt Herm. über diese Steine weiterhin Folgendes: „Die Steine, die aus der Ebene gehoben und in den Bau des Turmes an die Stelle der weggeworfenen gesetzt wurden, sind die Wurzeln dieses weißen Berges. Da nun die Gläubigen von dem weißen Berge alle unschuldig erfunden wurden, so befahl der Herr des Turmes, diese von den Wurzeln dieses Berges sollten in den Bau des Turmes eingefügt werden; denn er wußte, daß diese Steine, wenn sie in den Bau des Turmes kämen, glänzend bleiben und daß keiner von ihnen schwarz werden würde. Wenn er nämlich von den anderen Bergen hätte hinzusetzen lassen, so hätte er nötig gehabt, wiederum den Turm zu prüfen und zu reinigen." Sollen also von nun an nur noch Menschen, welche zur ethischen Elite der Völkerwelt gehören, zum Anschluß an die Gemeinde gewonnen werden, so ist damit die Missionsaufgabe der Gemeinde an der sündigen Welt aufgegeben und das Sektenideal im äußersten Gegensatz zur empirischen Kirche der Gegenwart, deren Nichtunterscheidung von der Welt Herm. beklagt, überspannt.

In ähnlicher Weise ist dafür gesorgt, daß sich keine neue Schwierigkeit aus dem Kreise derer erhebt, welche jetzt Buße tun. Gott gibt nämlich den Geist der Buße nur denen, „die es verdienen... Bei wem er sah, daß das Herz rein werden und ihm von ganzem Herzen dienen würde, dem hat er die Buße geschenkt. Bei wem er dagegen Verschlagenheit und Bosheit sah, wer nur aus Heuchelei Buße zu tun im Begriff war, dem hat er keine Buße geschenkt, damit er nicht noch einmal seinen Namen beflecke" (sim. VIII 6, 1 f.). Hier wird die *μετάνοια* aus einer von Menschen, welche sonst (nach Herm.) ohne Gottes besonderes Erbarmen verloren sind, unumgänglich zu erfüllenden Bedingung, wenn sie gerettet werden und mit der Endgemeinde das Leben erlangen sollen, in ihr Gegenteil verkehrt, nämlich in das Vorrecht von Menschen, welche auf dem Verdienstkonto bei Gott ein Plus aufzuweisen haben.

Die vollendete Gemeinde setzt sich, genau betrachtet, nach Herm. aus folgenden Kategorien guter Menschen zusammen: 1. aus den vorzüglich Gerechten des Alten Bundes; 2. aus den Tadellosen der schon dahingegangenen Generationen der Kirche; 3. aus den Gläubigen der Gegenwart, welche seit der Taufe ihre Reinheit von Sünde bewahrt haben; 4. aus solchen, welche die nochmalige Buße verdient haben und daraufhin nicht mehr sündigen werden; 5. aus noch neu Hinzukommenden, welche sozusagen von Natur Kindesunschuld besitzen und behalten. Auch unter diesen „Heiligen", deren Gesamtheit die Enderfüllung des extremen Sektentypus darstellt, werden noch Einzelgruppen unterschieden, welche entsprechend abgestufte Seligkeitsgrade erlangen (vgl. die besondere Berücksichtigung der Märtyrer sim. VIII 3, 5 f.). Viele Steine, welche der Einfügung in den Turm nicht würdig geachtet werden, bekommen immerhin noch einen schwachen Anteil an der zukünftigen Herrlichkeit, indem sie wenigstens in der Nähe des Turmes liegen dürfen (vgl. vis. III 5, 5). —

So erweisen sich die Aussagen des Herm. über die Gemeinde durchweg als halb und gebrochen, und darin liegt der fundamentale Unterschied zwischen seinem Kirchenbegriff und dem Gemeindegedanken des 1. Ptbfs. Herm. fehlt jede

radikale, runde Geschlossenheit, welche ganze, unabgeschwächte Urteile und Aussagen erzeugt und dies auch nach entgegengesetzten Seiten hin tun kann, ohne einen rationalen Ausgleich zu versuchen. Scheinbar ist dies zwar auch bei Herm. der Fall; denn Gottes Verfahren gegenüber der Gemeinde wechselt bei ihm in eigentümlicher Weise und schlägt von Zeit zu Zeit in sein Gegenteil um: die Gnade in das Gesetz, und das unbarmherzige Gericht in die unvermittelt eintretende Ausnahmsgnade; aber schon diese Unbeständigkeit deutet auf einen Mangel an letzter Konsequenz hin.[1]) Gerechtigkeit und Gnade Gottes sind bei Herm. nicht stets in- und miteinander wirksam, wie nach der im 1. Ptbf. gefundenen Anschauung; ihr Verhältnis ist vielmehr ein Nebeneinander; eine tiefere, organische Verbindung fehlt. Die Folge muß ein Stimmungswechsel sein, wie er bei Herm. tatsächlich zu beobachten ist, weil er nie mit Sicherheit weiß, woran er mit Gott ist. Die Gemeinde besitzt daher bei Herm. alles eher als wirkliche Heilsgewißheit.

Dieser Sachverhalt weist darauf hin, daß bei Herm. weder die Gerechtigkeit noch die Gnade Gottes wirklich ernst genommen ist. Einerseits fordert Gott bei Herm. den Menschen (die Gemeinde) nicht ganz für sich, und das Nein gegen die Sünde ist nicht durchgreifend; wie käme Herm. sonst zur naiv-optimistischen Überzeugung von der natürlichen Unschuld vieler Menschen und der Möglichkeit sündlosen Lebens nach der Taufe, zum Verdienstgedanken, zur ernstgemeinten Vorstellung überpflichtmäßigen guten Handelns? Andererseits teilt sich Gott bei Herm. dem Menschen (der Gemeinde) nicht ganz und wirklich mit; seine Gnade erschöpft sich nahezu in der allenfalls einmal wiederholten Herstellung der Voraussetzungen, auf Grund derer der Mensch sich rein erhalten und den Lohn erwerben kann, bedeutet jedoch nicht die tragende, unmittelbar schöpferische Kraft eines neuen Lebens und den ständigen Daseinsgrund der Gemeinde. Daher kommt es bei Herm. nicht zu einem Glauben, der die Furcht in sich

[1]) Vgl. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 221: „Sein ethisches System zu konstruieren, wäre eine so undankbare wie verfehlte Aufgabe."

enthält und zugleich überwindet, auf Grund erlebter und erkannter Gottesgnade, mit und in welcher die richtende Gerechtigkeit befaßt und doch überschritten ist, sondern nur zu einer Karikatur dieser Einstellung der Gemeinde im 1. Ptbf., nämlich zu einer Bangigkeit, Angst und Verzweiflung (vgl. z. B. vis. I 2, 1), welche Glaubenslosigkeit gleichkommt, und zu einer oberflächlichen Selbstüberhebung, wie sie mit Furcht Gottes unvereinbar ist. Wie sollte es auch da zu einem festen Glaubensstand kommen, wo typisch ausgeprägter Synergismus den Grund des Heils halb in Gottes Wollen und Wirken, halb in natürlicher Menschengüte sucht und sich mit der Addition dieser beiden Größen beruhigen will?

Aus einer solchen Grundanschauung können nur weitere Halbheiten und Gebrochenheiten hervorgehen. Ein bezeichnendes Beispiel für das unsichere Schwanken, das den Offenbarungen des „Hirten" eigen ist, ist der Widerstreit zwischen der Ankündigung der Bußgnade für alle (sim. VIII 11, 1: „Der Herr hat mich gesandt in seiner Barmherzigkeit, gewillt, allen die Buße zu schenken, wenngleich einige um ihrer Werke willen es nicht verdienen. Aber der Herr ist langmütig und will die Berufung, die durch seinen Sohn geschehen ist, zur Rettung führen") und der bereits erwähnten Beschränkung der Bußgnade (und zwar ebenfalls als Erweis der Barmherzigkeit des Herrn) auf diejenigen, welche es verdienen (sim. VIII 6, 1 f.; vgl. S. 361), damit Gott ein nochmaliges Risiko in Sachen seiner Gemeinde erspart bleibe.

Die Konsequenz einer derartigen Veränderung der Religion gegenüber derjenigen des 1. Ptbfs. muß für den Gemeindegedanken einschneidend sein. In der Tat ist die Gemeinde bei Herm. ein Gebilde, dem der Kompromiß den „Charakter" gibt! Hieher gehört schon die Einteilung der Menschen in so viele Klassen von Guten und Bösen, daß die Umständlichkeit ebenso verwirrend wirkt, wie die Aufzählung der vielen Gottesgebote, der Tugenden und Laster. Wo ist bei solcher Unübersichtlichkeit die Gemeinde? Eigentlich ist sie gar nicht mehr da — mit Ausnahme einiger Aristokraten von sittlicher Reinheit, wie anderswo zu merken gegeben wird — denn

sie unterscheidet sich nach ihrer ethischen Beschaffenheit ja gar nicht mehr sichtlich von der Welt. Trotzdem besteht sie für Herm. aus lauter „Gläubigen", „Berufenen", „Auserwählten" usw., wenn auch die meisten diese Bezeichnungen nicht mehr verdienen, so daß für die wirklichen Christen innerhalb der Kirche doch besondere Superlative[1]) nötig werden. Eigentlich gäbe es — immer von einigen Ausnahmemenschen abgesehen — keine Rettung mehr für die entartete Gemeinde. Gleichwohl wird ihr mit einem Mal, aber auch nur für kurze Zeit, durch den barmherzigen Gott Amnestie gewährt. Eigentlich bleibt der gesetzesstrenge Rigorismus (demgemäß sozusagen die ganze Gemeinde aus der Gemeinde ausgeschlossen werden müßte) grundsätzlich unangetastet und in Kraft. Nur darf sich die tatsächliche Durchführung auf Grund göttlicher Spezialerlaubnis durch Laxheit der bösen Wirklichkeit anpassen.[2]) Eigentlich ist das Gesetz = der Sohn Gottes, der ganzen Welt gegeben und bis an die Enden der Erde gepredigt (sim. VIII 3, 2). Aber zugunsten der Reinhaltung der Gemeinde von der Bußverkündigung ab verzichtet die Gemeinde tunlichst auf Gewinnung von Sündern und sucht sich aus der Welt nur noch die vielversprechende und ungefährliche ethische Elite aus (vgl. S. 360), d. h. verzichtet zur vermeintlichen Selbsterhaltung auf den Dienst der rettenden Liebe.

Mit solchen Kompromissen hat Herm. eines erreicht: die scheinbare Lösung der paradoxen Spannungen,

[1]) Aufgezählt bei Zahn a. a. O. 173.

[2]) Vgl. Preuschen im Handbuch der Kirchengeschichte, Altertum 53 und Anm. 5, 54 f.: „Da die in der Taufe gewährte Sündenvergebung einmalig war und endgültig erschien, so stellte sich der Christ, der neue Sünden beging, außerhalb der Gemeinde. Doch war die Praxis milder als die Theorie. — Sofern die Gemeinde eine Vereinigung der *ἅγιοι (τέλειοι)* darstellen sollte, war in ihr grundsätzlich ein Sünder unmöglich. . . Andererseits ergab die Schärfe des christlichen Sittengesetzes die Unmöglichkeit, diesen Grundsatz folgerichtig durchzuführen. Die hierdurch(?) hervorgerufene Spannung wurde in den größeren Gemeinden durch große Nachsicht ausgeglichen, so daß die sittlichen Zustände bedeutend sanken (Rom). Die Möglichkeit, einen Ausgleich herbeizuführen, bot die Prophetie. So verkündete Herm. . . eine neue, endgültige Bußfrist. . ."

unter denen die Gemeinde des 1. Ptbfs. leidet, wie sie mit dem gleichzeitigen Exklusivitäts- und Inklusivitätsverhältnis von Gemeinde und Welt und besonders auch auf dem Boden der Gemeinde selber mit dem Widerstreit des Menschlich-Sündigen und Göttlich-Heiligen gegeben sind. Die erstere Spannung fällt hin durch die Preisgabe der Welt; diese bleibt für Gott und Gemeinde bis auf einige Ausnahmen verloren. Die Spannung zwischen dem Göttlichen und der Sünde in der Gemeinde, welche Herm. zunächst stark empfindet, löst die Offenbarung des Hirten dadurch in Harmonie auf, daß die von nun an noch vor Gott existierende Gemeinde aus lauter Sündlosen besteht. Deren Läuterung durch die große Drangsal ist, weil apokalyptisches Überlieferungsgut, beibehalten, obwohl sie ziemlich überflüssig geworden ist.

Dieselbe Glättung läßt sich im Verhältnis der Gemeinde zu Israel wahrnehmen; denn in ganz ähnlicher Weise wie im 1. Clembf. (vgl. S. 324f.) wird der Unterschied beider auf ein Mindestmaß herabgesetzt, und zwar durch eigentliche Judaisierung, d. h. weitgehende Preisgabe des christlich Neuen und entsprechende Herübernahme von Jüdischem im Sinne des nachexilischen Nomismus. Dies ist in bezug auf die Normierung der Ethik, das Verhältnis von Religion und Ethos und damit hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Mensch, Gott und Gemeinde so gründlich der Fall, daß das *κατὰ Χριστόν* und das *διὰ Χριστοῦ* fast gänzlich, das *ἐν Χριστῷ* überhaupt ausgeschaltet ist (vgl. S. 353—59).

Die auffallende Verschiedenheit dieses Gemeindegedankens von demjenigen des 1. Ptbfs. hat ihren tiefen Grund; die letzte Orientierung hier und dort ist eben grundverschieden. Ein Blick auf die kümmerliche Christologie des Herm. (namentlich in sim. V enthalten) sagt alles. Sie besitzt freilich gegenüber 1. Pt. ein Plus: ihre Einordnung in die jüdische Engelwelt. Ebenso ist für die Judaisierung typisch die Gleichsetzung des Sohnes Gottes mit dem Gesetz Gottes, das den Menschen gepredigt und ins Herz gegeben ist (sim. VIII 3, 1—3). Nach ganz doketischer Betrachtungsweise fällt sein Ich (sim. V 6, 4—8) in den Heiligen Geist und einen diesem zur Wohnung

auf Erden erwählten, ihm vortrefflich dienenden, daher zu seinem Genossen (*κοινωνός*) angenommenen und wohlbelohnten Fleischesleib auseinander; Jesus und der pneumatische Christus sind Herm. also nicht wirklich identisch. Das Werk des Sohnes Gottes, der im Gleichnis als Sklave des Weinbergbesitzers auftritt, ist die Pflanzung des Weinbergs (= der Gemeinde), dessen Bewahrung (die er freilich den Engeln überträgt) und mühsame Reinigung von Unkräutern (d. h. von Sünden — einzige Erinnerung an das erlösende Wirken Jesu), und die Übergabe des von seinem Vater empfangenen Gesetzes an sein Volk (sim. V 5, 2—6, 3). Der übrige Inhalt der Apokalypse bringt nichts Wesentliches hinzu als die Prüfung der Kirche und die Engeln gegebenen Anordnungen in bezug auf Ausscheidung und Besserung unbrauchbarer und Hinzufügung idealer Mitglieder in die zu reformierende Gemeinde. Nur die anfängliche Schaffung gewisser Grundbedingungen und die richterliche Kontrolle der Kirche durch ihren Herrn wird also zur Geltung gebracht.[1]) Dagegen tritt eine reale Beziehung der Existenz und Aufgabe der Gegenwartsgemeinde auf Jesus Christus, seinen Willen, seinen Tod und seine Auferstehung, auf die durch ihn vollbrachte Heilsbewirkung und auf sein Leben in der Unmittelbarkeit des Geistes nicht deutlich in Erscheinung.

Bei Herm. *fehlt* daher insbesondere, was den Gemeindegedanken im 1. Ptbf. wesentlich bestimmt: die *Orientierung* an dem das Gute offenbarenden und erzeugenden, Gottes Recht und Gottes Gnade ganz und einheitlich zur Auswirkung bringenden *Kreuz Christi*. Darum ist sein Gemeindegedanke notwendig so verschieden von demjenigen des 1. Ptbfs., der ein Erzeugnis des Glaubens an Jesus Christus mit stetem Blick auf den Todesgang des Herrn der Gemeinde ist und mit dieser Einstellung von so großer Tragweite durch den Vergleich mit Herm. nur deutlicher ins Licht gerückt wird. Der entscheidende Unterschied ist der: *Herm. glaubt an eine Güte der Gemeinde, welche abgesehen von Christus und*

[1]) Vgl. hiezu auch Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern 131 ff.

seinem Opfertod existiert; dagegen glaubt er nicht an die Gottesgnade, in welcher die Gemeinde auf Grund der Versöhnung ein für allemal (1. Pt. 3, 18!) steht. Gedanken, welche die Korrelation von Christus und Gemeinde zum Ausdruck bringen (vgl. S. 351 f. u. 359 f.), nehmen sich in seiner Gedankenwelt aus wie Trümmer eines Tempels aus vergangenen Zeiten.

Für den Verfasser von 1. Pt. seinerseits wäre weder die bange Fragestellung des Herm. möglich, noch die Botschaft des „Hirten" Evangelium der Christusgemeinde, ob sie auch ein Engel vom Himmel verkündigte.

VI. Ergebnisse.

Der Gemeindegedanke im 1. Ptbf. und die fünf ihm gegenübergestellten Gemeindebegriffe weisen eine gemeinsame Überzeugung auf. Sie betrifft die durchgreifende Bedeutung des Gemeindegedankens im Urchristentum und läßt sich in den Satz fassen: extra ecclesiam nulla salus. Nicht aus der Stellung hiezu kann daher ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den einzelnen Typen erschlossen werden, sondern nur aus ihrem Verständnis vom Wesen der Kirche und damit auch von der Art und Weise, wie sie diese von der Welt abgrenzen. Von hier aus betrachtet, tritt neben der großen Mannigfaltigkeit der Gestaltung im einzelnen eine wesentliche Verschiedenheit zwischen zwei Gruppen, welche sich deutlich voneinander abheben, zutage.

Auf der einen Seite stehen der Verfasser des 1. Ptbfs., Pl. und Joh. als eine einheitlich zusammengehörige Gruppe. Sie kennen nur die eine Gemeinde des einen Herrn, ihres Versöhners Jesu Christi, von dem die Gemeinde in ihrer Existenz allein abhängig ist, durch dessen Gnade sie geschaffen ist, besteht und vollendet wird, und dem deshalb ihr Glaube ausschließlich gehört und zugewandt ist. Bei aller Verschiedenheit ihrer Eigenart und der bei der Abfassung ihrer Schriften vorausgesetzten geschichtlichen Verhältnisse ist deshalb ihr Gemeindegedanke in seinem Grundriß derselbe. Er läßt sich nach seinen charakteristischen Merkmalen etwa wie folgt umschreiben:

1. Die Begründung der Gemeinde schließt sich auf's engste an die Heilsgeschichte Israels und deren Krisis durch das Kommen des Messias Jesus an. Sie setzt Israels Fall durch Unglauben voraus und stellt die neue, nunmehr universale Gottesgemeinde dar, die eine, die es gibt, die als solche die

Fortsetzung und Erbin der alttestamentlichen Gemeinde ist und deren religiöse Rechte und alle ihre Prädikate übernimmt, soweit sie sich auf die neue Grundlage, die Versöhnung in Christus, stellen und dadurch verinnerlichen lassen.

2. Der letzte Grund des Werdens und Bestehens der Gemeinde liegt im ewigen Liebeswillen Gottes. Infolge des Versagens Israels hat Gott im Opfertod, in der Auferweckung und Erhöhung des Christus Jesus, Geschehnissen von objektiver Bedeutung und übergreifender Wirkungsmacht, neue Heilsbedingungen geschaffen. Der neue Äon ist damit bereits angebrochen, und die Glaubenden empfangen das Heil, wie es der Endgemeinde vorbehalten ist.

3. Die Zwischenzeit zwischen Tod, Auferstehung und Erhöhung des Christus einerseits und seiner Parusie andererseits, welche ihr Gepräge durch das Ineinander des noch bestehenden sündigen Weltzustandes und der schon in sie hineinragenden zukünftigen Welt erhält,[1]) ist die Zeit der Sammlung und Ausgestaltung der Gemeinde; diese kommt durch das Jesum Christum verkündigende, Glauben erzeugende Wort zustande, durch das Gott selber an die Menschen herantritt und sie zur Entscheidung gegenüber Jesus Christus nötigt. Die zum Glauben Kommenden werden dem einheitlichen Organismus, den Christus und Gemeinde bilden, ohne weiteres eingegliedert.

4. Zwischen Christus und Gemeinde besteht ein gegenseitiges Inklusivitätsverhältnis, kraft dessen die Gemeinde mit für den Glauben logischer Notwendigkeit an allem teilnimmt, was Christus primär ist, besitzt, erlebt, will und wirkt. Jede Aussage über Christus kann zu einer Kennzeichnung der Gemeinde werden, mit Ausnahme seiner ausschließlichen Bedeutung als Versöhner, welche ihn zum Schöpfer und Herrn der Gemeinde macht. Denn seine die Gemeinde konstituierende gänzliche Solidarität mit ihr ist durch die grundlegende Liebestat seines Opfertodes für die Welt gesetzt.

5. Die einerseits in naturhaften Bildern (z. B. Tempel aus lebendigen Steinen, Leib des Christus, Weinstock und Reben)

[1]) Vgl. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung 190.

dargestellte Lebenseinheit von Christus und Gemeinde ist zugleich Willenseinheit durch die freie Unterwerfung der Gemeinde unter ihren Herrn. An ihm und seiner zur letzten Hingabe willigen Liebe schaut sie die Norm des Guten, und durch ihre innerliche Gemeinschaft mit ihm wird sie zur Täterin des Willens Gottes. Die ethische Bewährung in völliger Liebe und in der Überwindung der Sünde ist für sie Existenzbedingung.

6. Um so bedeutungsvoller ist die gleichzeitige ehrliche Anerkennung noch vorhandener Sünde in der Gemeinde. Das Sein der Gemeinde würde durch den Bruch, den es durch die Sünde erleidet, in Frage gestellt, wäre nicht der tragende Grund ihres Daseins die Gnade Gottes, welche im Kreuz des Christus die richtende Gerechtigkeit voll zur Geltung gebracht und doch überschritten hat. Die Gemeinde lebt von dieser Gnade,[1]) wird aber dadurch nur um so stärker ethisch verpflichtet und erblickt auch in der Demütigung durch göttliche Gerichte notwendige und heilsame Züchtigung. Die eigenartig paradoxe Einstellung der Gemeinde, welche durch die gleichzeitige und fortgehende Erweckung von Glauben und Furcht bewirkt ist, ermöglicht die Betrachtung der unvollkommenen empirischen Gemeinde als der heiligen Gottesgemeinde, ist aber zugleich dazu angetan, Herrschaft von Sünde in der Gemeinde zu verhindern und eigentliche Bosheit auch aus der empirischen Gemeinde auszuscheiden.

7. Die innere Spannung im Dasein der Gemeinde erheischt eine endliche Lösung. Sie fordert von der Gemeinde den ganzen Einsatz des Heiligungswillens im Ablegen der Sünde und in der Aneignung der Lebensfülle des Christus, aber auf Grund gewisser Vollendungshoffnung. Mit dem Glauben an den Überschwang der Gnade über das Gericht, an den endlichen Sieg des Guten und des Lebens (d. h. des Christus) über die Sünde und den Tod in der Gemeinde, tut sich der Gemeinde zugleich eine unbegrenzte Hoffnung für die Welt auf, welche sie freilich mit der Erwartung des Gerichts über die Welt so wenig ausgleichen kann, wie ihre Solidarität mit der Welt mit ihrer bewußt durchgeführten Trennung von der Welt. Die Ent-

[1]) Vgl. hiezu Scheel, Kirche im Urchristentum 28.

scheidung über das endgültige Los jedes Menschen, damit auch die mit dem Zeitpunkt ihrer ethischen Vollendung zusammenfallende Vollerrettung der Gemeinde liegt bei dem bald wiederkommenden Christus, mit dessen Offenbarwerden die letzte Zeit ihren Abschluß erreicht und die Verherrlichung der Gemeinde erfolgt.

8. Für das diesem Gemeindegedanken eigene Verhältnis von Christus und Gemeinde ist die mit der Erhöhung Jesu durch die Allmacht Gottes gesetzte, bezw. entfaltete pneumatische Daseinsform des Christus von entscheidender Bedeutung. Sie ermöglicht das Sein „in Christus", das die Gemeinde der Welt entnimmt und zu einer religiösen Größe macht, das Hineinbezogensein der Gemeinde, über alle Schranken von Zeit und Ort, über geschichtliche Bedingtheit und Subjektsabgeschlossenheit hinweg, in die gegenwärtige Geistsphäre und Heilsmacht des Christus. Der überpersönliche Geist-Christus bleibt jedoch unbedingt identisch mit dem persönlichen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus, der der erste und konstante Bestandteil der Gemeinde ist.

9. Die alles tragende Voraussetzung ist die Geisteseinheit Jesu Christi mit Gott, durch die er, in der Unterschiedenheit und Subordination, mit Gott vollkommen eins ist. Sein substantielles und zugleich unbedingt ethisches Verhältnis zum Vater ist das Urbild des Verhältnisses der Gemeinde zu Christus. Der Gemeindegedanke ist daher eine notwendige Projektion des Christusgedankens, die Gemeinde eine Verkörperung und Ergänzung des Christus. Dieser Gemeindegedanke ist ein Ausdruck des Glaubens an Jesus als den Christus Gottes.

10. Auch die soziologische Struktur der Gemeinde ist dadurch bestimmt; denn als ausschließlicher Beziehungspunkt des Glaubens ist Jesus Christus auch der einzige soziologische Beziehungspunkt der Gemeinde. Daher können Dogma, Kultus und Verfassung keine selbständige Bedeutung, kein Eigenrecht gewinnen, sondern müssen als Ausstrahlungen der einen Lebensmacht und allbeherrschenden Autorität des pneumatischen Christus in sozusagen flüssigem Zustande bleiben.[1]) Die eine bestehende

[1]) Vgl. Troeltsch, Soziallehren 83 f.

Gewalt wirkt sich in Geistesgaben und Antrieben und entsprechenden Diensten organisch aus. In dieser Organisation sind Christus und Gemeinde, darum auch aus innerster Notwendigkeit heraus Gebundenheit und Freiheit, Glaube und Liebe geeint. Sie ist mit dem ethischen Normalstand, der verwirklichten Christusherrschaft,[1]) identisch. Dabei besteht auch ein spannungsloses Verhältnis zwischen dem individuellen und sozialen Faktor, weil mit der Christusgemeinschaft beide in gleicher Weise und einheitlich gesetzt sind. Verglichen mit den geschichtlich hervorgetretenen Erscheinungen christlichen Gemeinschaftslebens, ist die Gemeinde eine ganze und gleichzeitige Erfüllung des Typus der Kirche auf Grund der objektiven Gegebenheit ihrer Grundlage, der Sekte gemäß ihrer Scheidung von der Welt und der Mystik infolge ihrer innerlichen Lebensgemeinschaft mit Christus; dies alles ist mit dem Grundverhältnis zu Christus gegeben.

Der lehrhafte Klassiker dieses Gemeindegedankens ist augenscheinlich Paulus. Es hat sich jedoch nicht nur bei Joh. (vgl. S. 317f.), sondern auch bei dem Verfasser von 1. Pt. gezeigt (vgl. S. 298—300), daß bei aller anzunehmenden Beeinflussung durch das Lehrcharisma des Heidenapostels der im Grundriß mit dem paulinischen identische Gemeindegedanke so trefflicher, selbständig und original durch ihn vertreten ist, daß von einer epigonenhaften Nachfolge des Paulus nicht gesprochen werden kann. Dazu ist die Gemeinsamkeit ja keine solche, die sich in bequem weiterzugebenden, fertigen Begriffen und Formeln ausprägte, sondern sie ist wesentlich diejenige der nämlichen organischen Struktur, die nicht als Erzeugnis rationalen Begreifens und Erlernens erscheint, sondern aus innerlichster Bestimmtheit erwachsen auf denselben Lebensgrund zurückweist. Bei allen drei Zeugen dieses Gemeindegedankens liegt dieselbe Einstellung des Geistes auf die eine und selbe Wirklichkeit vor. Es ist zudem zu beachten, daß sie sich darin nicht einsam und unverstanden, sondern wesensverbunden mit einer Bruderschaft wissen, die sie, und nicht etwa kraft intellektuellen Scharfsinns

[1]) Scheel's „Pneumatokratie".

und gedanklicher Schulung, sondern auf Grund der gemeinsamen Voraussetzung desselben überwältigenden Erlebens *versteht*. In dieser Gemeinde als einer wunderbaren Erfahrungswirklichkeit stehen und leben, wirken und leiden sie. Sie ist die reale Voraussetzung auch ihres Schreibens und Diktierens, das dadurch wesentlich getragen und bestimmt ist. Nur bei Berücksichtigung dieser Sachlage kann die Bedeutung der Einheit in der Verschiedenheit von einseitig rationalen und rein literarischen Gesichtspunkten unbeeinflußt eingeschätzt werden.

Unter den drei erwähnten Vertretern des beschriebenen Gemeindegedankens hat der Verfasser von 1. Pt. weder die intuitive Dialektik des Pl., noch den mystischen Tiefsinn des Joh. In seiner nüchternen, ganz auf die Praxis gerichteten knappen Art bei aller Wärme der Empfindung erscheint er als der schlichteste unter ihnen. Gerade darum ist sein Gemeindegedanke ein so lehrreiches Paradigma des neutestamentlich-urchristlichen Gemeindebegriffs.

Nicht denselben Gemeindegedanken hat die andere Gruppe, Clem., Ign. und Herm. Nicht daß, etwa Pl. gegenüber, eine Neubildung, Verschiebung oder gar Verzerrung von ihnen gewollt, ihnen auch nur bewußt wäre. Wie wichtig ist namentlich Clem. die geschichtliche und grundsätzliche Kontinuität, der genaue Anschluß an das, was von den Aposteln getan und angeordnet worden ist! Und doch ist ihr Gemeindegedanke von demjenigen der anderen Gruppe in wesentlichen Stücken verschieden, ihm sogar gegensätzlich.

Dieser Gegensatz ist nicht die notwendige Folge der durch Natur und Geschichte bestimmten, psychischen Eigenart und veränderten Lage der betreffenden Schreiber. Mag der Gedankenausdruck sich eng an die Schrift und religiöse Gedankenwelt Israels anschließen oder sich in neuen, der heidnischen Völkerwelt unmittelbarer nahekommenden Geleisen bewegen, mag der „Grieche" das Heilsgut mit Vorliebe als unverwesliches Leben bezeichnen, der Römer die strikte Ordnung und das der Welt gegebene Gesetz hochhalten, mag an Stelle einer anfänglich enthusiastischen Formlosigkeit des Kultus und Gemeinschaftslebens eine stark uniformierende Sitte und Organisation getreten sein

und die Kirchenzucht sich in annähernd rechtlichen Formen auswirken, dies alles müßte — gemessen an der im 1. Ptbf. gefundenen Grundanschauung, die wir als Norm zum Vergleich verwendet haben — noch keinen grundsätzlichen Riß in die Bruderschaft hereinbringen, solange die ausschließliche Herrschaft Jesu Christi in der Gemeinde feststeht. Ein Gegensatz entsteht erst dadurch, daß da und dort der Beziehungspunkt des Glaubens verschoben, bezw. verdoppelt, zerplittert worden ist.

So glaubt z. B. auch Clem. an den Bestand der Gemeinde auf Grund des Heils, das ihr durch Jesus Christus, ihren Herrn, zuteil geworden ist. Aber in seinem Unwillen über die Anarchie in der Korinthergemeinde wird dem Vertreter der römischen Gemeinde die Durchführung der Disziplin und Ordnung in der Gemeinde nach dem Muster des römischen Heeres und namentlich der Organisation des alttestamentlichen Tempelkultus so wichtig, daß er sie zur Gottesordnung verabsolutiert. Von der kirchlichen Korrektheit in der Unterwerfung unter diese Ordnung, unter das überlieferte Amt und seine dienstlichen Verrichtungen macht er die Gemeinde in ihrer religiösen Existenz als Gottesgemeinde grundsätzlich abhängig.

Ähnlich steht es bei Ign. Er glaubt mit Inbrunst an den gottgeeinten Jesus Christus als das einzige Leben der Gemeinde. Aber im Eifer für die Rettung der kirchlichen Einheit im Kampf gegen Irrlehre und Separation verabsolutiert er die Bedeutung des Bischofs für die Ortsgemeinde und macht diese auch für ihre Zugehörigkeit zu Gott als Heilsgemeinde, für ihre Gottwohlgefälligkeit und ihren Anteil an der Heilspendung ihrer Gnadenmittel ganz vom Haupt ihres Klerus abhängig.

Auch Herm. verkündigt die Gründung der Kirche auf den Sohn Gottes, ohne den es kein Heil, keine Kirche und keine Vollendung gibt, und preist die Barmherzigkeit Gottes, der die sündigende Kirche nicht gar aus sein läßt. Aber in seinem Verlangen nach Beschwichtigung der Sorge um sein eigenes Heil, um das seines Hauses und der entarteten Kirche, setzt er seine Zuversicht auf den guten Willen von Menschen, die genau genommen des Heils in Christus nicht bedürfen, und auf das

gute Werk des gerechten Menschen, das Gott eine willkommene Grundlage für sein gnädiges Tun darbietet.

In allen drei Fällen ist die Ausschließlichkeit der Herrschaft Jesu Christi über die Gemeinde, die Unbedingtheit ihrer Abhängigkeit von ihm, das Grundverhältnis zu ihm in seiner Unmittelbarkeit, angetastet, gebrochen, also faktisch aufgehoben.[1] Eine andere Religion aber bedingt einen anderen Gemeindegedanken; aus der gebrochenen Stellung zu Jesus Christus entsteht ein Bruch im Kirchenbegriff. Tiefe Einschnitte verletzen die organische Einheit der Gemeinde. Bei Clem. stehen der allein kultfähige Klerus und die entmündigte Gemeinde, ebenso bei Ign. der Bischof als einziger Vollchrist und die gefesselte Ortsgemeinde einander gegenüber; in anderer Weise zeigt sich der Gegensatz bei Herm., nämlich als ein solcher zwischen der augenblicklich bestehenden Sünderkirche und der durch die göttliche Neuordnung der Dinge daraus hervorgehenden Sekte der Sündlosen. Um die Unterdrückung der Christuswahrheit dem Scheine nach zu rechtfertigen, müssen andere Autoritäten angerufen und teilweise erst durch Vergewaltigung zu diesem Dienst zurechtgemacht werden: das Alte Testament und die geschichtliche Überlieferung, prophetische Ekstase und die wunderlichsten Visionen. Der Anrufung formalen Rechts und der Wichtigkeit des Sakramentsvollzuges entsprechen als Verluste die Bindung des Einzelnen durch die kirchliche Institution und die Entwertung der Taufgnade, die ihre Wiederholung nötig macht. Die freie societas in cordibus, die Gemeinde als Wesens- und Willensverbundenheit in Christus, versinkt in die Verfestigung zur societas externarum rerum (rituum) und in die Empirie einer sündebeherrschten Weltkirche.

Bei Herm. blickt die personifizierte Kirche betrübt, in voller Bewußtheit ihres Niedergangs, auf das goldene Jugendzeitalter zurück; es ist vergangen. Idealität und Realität fallen nicht mehr zusammen. Die empirische Kirche ist zum uneigent-

[1] Vgl. u. a. Sohm, Kirchengeschichte im Grundriß 35: „Nicht bloß eine Verfassungsänderung, nein, eine Glaubensänderung ist vor sich gegangen."

lichen Leib des Christus, zum corpus permixtum von Guten und Bösen, Heiligen und Sündern, Glaubenden und Nichtglaubenden, Lebendigen und Toten, Christen und Nichtchristen — die letzteren in der Mehrheit — geworden. Nun ist von großer Bedeutung, daß die Apostel des N. T. diesen Verfall mit scharfem, prophetischem Wirklichkeitsblick kommen sehen; ja sie sehen ihn schon anheben in mancherlei Krankheitssymptomen der Gemeinden ihrer Zeit. Pl. und Joh. kennen und nennen die drohende Gefahr. Sie zu bekämpfen, wird ihre ernste Aufgabe; es gilt, was gesund ist, hindurchzuretten durch den beginnenden Zersetzungsprozeß. Das erheischt Maßnahmen, welche mehr das Gepräge des schlichten Bewahrens des Gegebenen an sich tragen, als daß sie dem Jubel der Vollendungshoffnung Ausdruck verliehen. Aber gerade da erweist sich die Größe der ersten Zeit: man stelle z. B. neben Clem. und Ign. die Pastoralbriefe, welche mitten in diesem Kampfe stehen, aber trotz der Betonung des Amts die Gemeinde nicht religiös entmündigen, von denen sogar geurteilt worden ist: „Die Briefe stellen sich in einen vollständigen Gegensatz gegen alles, was man später Kirchenrecht nannte.“ [1]) Auch die Stelle 2. Tim. 2, 19—21, welche den Gedanken des corpus permixtum streift, spricht den urchristlichen Glauben in gewaltiger Wucht aus: trotz aller Zerrüttung steht der feste Grund Gottes; der Herr erkannte die Seinen; sein Erwählen und die Scheidung von der Ungerechtigkeit grenzen die Gemeinde ab, und dadurch reinigt und erhält sie sich zur Ehre und zum Dienst ihres Herrn.

Nun sind, mit dem Gemeindegedanken von 1. Pt., Pl. und Joh. verglichen, Clem., Ign. und Herm. nicht bloß Kämpfer gegen die Verderbnis der Kirche; sondern auch ihre eigenen Maßnahmen und Botschaften verletzen, wie sich gezeigt hat, den Glauben an Jesus Christus, den alleinigen Versöhner, Schöpfer und Herrn der Gemeinde, sind mithin Symptome des Verfalls. Sie beweisen, daß die Kirche ihrer Zeit [2]) es

[1]) Schlatter, Theologie der Apostel 422. Ausführl. Begründung 420—27.

[2]) Vgl. hier z. B. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 224: „Herm. interessiert uns aber hier nicht um seiner selbst willen, sondern sofern er

nicht mehr verstand, sich im Sinne der Grundanschauung der ersten Gruppe selber zu erhalten, nämlich durch *πίστις*, welche die *μετάνοια* in sich behält und betätigt. Das Zusammenfallen des Gemeindegedankens und der wirklichen Gemeinde konnte nur sofern und so lange bestehen, als die Gemeinde des Heils als solche unter dem Selbstgericht blieb und der Versöhner als solcher als ihr einziger Herr galt, Recht und Gnade Gottes in untrennbarer Einheit geschaut und geehrt wurden, mit andern Worten: wo die Orientierung des Gemeindebegriffs und die faktische Abgrenzung der Gemeinde von der Welt konsequent durch das Kreuz des Christus geschah und erlebt wurde. So lange war auch die stete, unmittelbare Erwartung der Parusie unentbehrlich und die Unmittelbarkeit zu Gott pneumatisches Erlebnis. Daß dagegen die Trennung und Abschwächung der „Güte und Strenge Gottes" (vgl. Herm.) mit den entsprechenden Folgen für das Verhältnis der Gemeinde zu „Israel" und zur „Welt" zum Verderben auch der heidenchristlichen Gemeinde führen müßte, hat Pl. warnend ausgesprochen (Rm. 11, 22), und daß beim Fehlen des entscheidenden, durch die Heilsbotschaft vom Opfertod und von der Verherrlichung des Christus Jesus hervorgerufenen Glaubenserlebnisses[1]) „dieser unfaßbare Pneuma-

ein Typus ist für das Christentum in der römischen Gemeinde seiner Zeit... Herm. kann nicht allein gestanden haben mit seinen sittlichen Anschauungen." .. Ähnlich Wernle, Anfänge uns. Religion 586 über das von Herm. vertretene „Halb- und Durchschnittschristentum"; „wie der Prophet, so die Gemeinde". Hennecke in Neutestamentliche Apokryphen 12 f.*

[1]) Vgl. Wernle (Einführung in das theologische Studium 194): „Der letzte entscheidende Grund der den Katholizismus heraufführenden Umbildung des Paulinismus war ein innerer, in der Gemeinde selbst gegebener . . das Fehlen des entscheidenden Grunderlebnisses zuerst bei Einzelnen, dann in immer weiteren Kreisen der christlichen Allgemeinheit, das Versiegen des Enthusiasmus, des Geistgetrieben- und in Christo Seins und infolgedessen das Gefühl ungeheurer Aufgaben ohne den sicheren Besitz der Kraft; man erlebt es nicht oder nicht mehr, so wie es Pl. und Joh. erlebt hatten, daß, wer in Christus Jesus ist, eine neue Kreatur ist, sowohl bei sich selbst als bei den andern. Infolgedessen müssen die Gebote der Gnade und dem Geist zu Hilfe kommen, man dringt auf Werke, auf eigene Willensarbeit, läßt von den Werken den Entscheid am Gerichtstag abhängen und setzt Furcht und Hoffnung dahin, wo in der Predigt des Pl. die Heilsgewißheit der Erwählten stand. Durch die Sünde des Christen wird die Gnade aufgehoben, dann gilt es, sie wieder zu gewinnen, Gott durch Leistungen zu versöhnen, freilich ohne Sicherheit. Das ist die Genesis

Christus . . auf die Dauer nicht genügen konnte als Verkörperung und Gegenwart des soziologischen Beziehungsmomentes", sondern das Bedürfnis nach dessen „konkreter Faßbarmachung", nach „sicherer Kanalisierung des Christusgeistes" im Priestertum, nach „klerikal sakramentaler Bindung und Formung", d. h. auch nach „Ersetzung und Materialisierung des erhöhten Christus und des Geistes" [1]) entstand, ist einleuchtend.

Stellt man nun das Bild der Gemeinde im 1. Ptbf. in den Zusammenhang dieser allgemeinen Betrachtung, so fällt eine Tatsache sofort in die Augen: von der genannten Entartung und Krisis der Kirche, mit der sich schon Pl. und Joh. auseinandersetzen, zeigt er sich noch gänzlich unberührt; so tritt auch noch nichts von Maßnahmen dagegen auf. Sein Gemeindebegriff, und nach seiner Voraussetzung die Gemeinde, an die er sich richtet, vereinigt in sich die ideale und reale Seite, den empirischen Bestand der Gemeinde und ihr Sein im Christus, noch so schlicht und selbstverständlich, so harmlos und unbefangen, daß eine andere Möglichkeit gar nicht in den Gesichtskreis tritt. Ein solches Dokument gehört ins genuine Urchristentum,[2]) und sein Gemeindegedanke, zumal mit seiner primitiv-altertümlichen Organisation, nötigt, seine Abfassungszeit so früh anzusetzen, als es die übrigen in Betracht fallenden Instanzen nur irgend erlauben.[3])

---

des katholischen Christentums von innen heraus durch das Versiegen der ursprünglichen religiösen Kräfte und ihren Ersatz durch Moral und Recht. . . Freilich: greifbar und datierbar ist diese Wandlung nicht, so wenig als die Wandlung der Verfassung."

[1]) Troeltsch, Soziallehren 84 ff.

[2]) Vgl. Monnier a. a. O. 253: „C'est la piété même du premier âge qui se révèle dans ses traits essentiels", und in der Auseinandersetzung mit Weizsäcker, welcher den 1. Ptbf. nach 1. Clem. ansetzt (Ap. Zeitalter 592 f.): „On peut nier que l'auteur ait connu personnellement Jésus-Christ, qu'il ait été le témoin de ce qu'il raconte. Il faut du moins le chercher dans la première communauté . . . Ailleurs, plus tard, cet écrit ne se comprendrait plus" (282).

[3]) Daß dieses Ergebnis auch für die Echtheitsfrage von Bedeutung ist, versteht sich von selbst; doch gehört eine nähere Ausführung hierüber nicht in den Rahmen der vorliegenden Arbeit.

Verzeichnis der benutzten Literatur.

A. Kommentare zum 1. Ptbf.

(In den exeget. Abschnitten nur mit den Namen der Verf. zitiert.)

Luther, M.: Erklärung der Hl. Schrift, zusammengest. v. E. Müller (Gütersloh).
Calvin, J.: In epistolas novi testamenti catholicas commentarii 1832. (vgl. deutsch in J. Calvins Auslegung der Hl. Schrift, Bd. 14 (Moers).
Bengel, J. A.: Gnomon novi testamenti [3]1836.
Hensler, C. G.: Der 1. Brief des Ap. Pt. 1813.
Steiger, W.: Der 1. Brief Petri 1832.
Schott, Th.: Der 1. Ptbf. erklärt 1861.
de Wette-Brückner: Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zum N. T. III 1 ([2]1853).
Wiesinger, A.: Bibl. Komm. von Olshausen VI 2 1856.
Bisping: Exegetisches Handbuch VIII 1871.
Kronmüller, G. F. C.: Langes theol.-homilet. Bibelwerk XIV [3]1871.
Hundhausen: Die beiden Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Pt. 1873.
Huther-Kühl, E.: Krit.-exeget. Kommentar über das N. T. von H. A. W. Meyer XII [5]1887.
Hofmann, J. Chr. K.: Die heiligen Schriften N. T. VII 1875.
Usteri, M.: Wissenschaftl. und prakt. Komm. über den 1. Ptbf., 2 Bde. 1887.
Göbel, S.: Die neutestamentlichen Schriften 1893.
Burger, K.: Kurzgefaßter Kommentar zu den heil. Schriften A. und N. T. von Strack und Zöckler B IV [2]1895.
Beck, J. T.: Erklärung der Briefe Petri, herausg. von J. Lindenmeyer 1895.
v. Soden, H.: Handkommentar zum N. T. III 2 [2]1892.
Monnier, J.: La première Epître de l'apôtre Pierre 1900.
Gunkel, H.: 1. Pt. in Schriften des N. T. neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, ed. Joh. Weiß II [2]1908.
Schlatter, A.: Erläuterungen zum N. T. III 1910.
Windisch, H.: Handbuch zum N. T. von Lietzmann IV 2 1911.
Knopf, R.: Krit.-exeget. Komm. über das N. T. v. H. A. W. Meyer XII. [7]1912.
Wohlenberg, G.: Komm. zum N. T. von Th. Zahn XV 1915.

B. Übrige Literatur.

Althaus, P.: Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T. 1897.
Barth, F.: Einleitung in das N. T. 1908.
Baur, F. Chr.: Vorlesungen über neutestamentliche Theologie 1864.
— —, Paulus, der Apostel Jesu Christi II [2]1867.
Beyschlag, W.: Die christl. Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T. 1874.
— —, Neutestamentliche Theologie I [2]1896.
Bornemann, W.: Der 1. Ptbf. — eine Taufrede des Silvanus? Z. f. NT. W. XIX 1919/20, 143—165.
Cremer, H.: Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutest. Gräzität [9]1902.
Dalmer, J.: Zu 1. Pt. 1, 18 f. Beiträge z. Förder. christl. Theol. II 6 1899.
Deißmann, G. A.: Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu" 1892.
— —, Licht von Osten [3]1909.
— —, Paulus 1911.
Deißner, K.: Paulus und die Mystik seiner Zeit 1921.

Dobschütz, E. v.: Die urchristlichen Gemeinden 1902.
— —, Probleme des apostol. Zeitalters 1904.
Erbes, U.: Was bedeutet ἀλλοτριεπίσκοπος 1. Pt. 4, 15? Z. f. NT. W. XIX 39 ff. 1919/20.
Eucken, R.: Lebensanschauungen großer Denker.
Feine, P.: Einleitung in das N. T. [2]1918.
— —, Theologie des N. T. [3]1919.
Foerster, E.: Kirchenrecht vor dem 1. Clembf. (in der Harnack-Ehrung) 1921.
v. d. Goltz, E.: Ignatius v. Antiochien als Christ und Theologe. T. u. U. XII 3. 1894.
Gunkel, H.: Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit 1888.
Harnack, A.: Lehrbuch der Dogmengeschichte I [4]1909.
— —, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902.
— —, Das Wesen des Christentums 1908.
— —, Entstehung u. Entwickl. der Kirchenverfassung in d. erst. 2 Jahrh. 1910.
Heiler, F.: Das Wesen des Katholizismus 1920.
— —, Der Katholizismus 1923.
Heinrici, G.: Das Urchristentum 1902.
Hennecke, E.: Neutestamentliche Apokryphen 1904.
— —, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen 1904.
Holl, K.: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1921.
Holsten, C.: Das Evangelium des Paulus II. 1898.
Holtzmann, H. J.: Lehrbuch der neutestamentlichen Theol. II 1897.
— —, Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung ins N. T. [3]1892.
— —, Das N. T. und der römische Staat 1892.
Holtzmann, O.: Jesus Christus u. das Gemeinschaftsleben der Christen 1893.
Jakoby, H.: Neutestamentliche Ethik 1899.
Jordan, H.: Das Frauenideal des N. T. und der ältesten Christenheit 1909.
Jülicher, A.: Einleitung in das N. T. [3/4] 1901.
Juncker, A.: Die Ethik des Apostels Paulus, 1904/1919, 2 Bde.
Kähler, M.: Die richtige Beurteilung der apostol. Gemeinden nach dem N. T. Dogmat. Zeitfragen I 1898.
Kähler, M.: Zur Lehre von der Versöhnung. Dogmat. Zeitfragen II 1898.
Kattenbusch, F.: Der Quellort der Kirchenidee 1921.
Knopf, R.: Das nachapostolische Zeitalter 1905.
Kögel, J.: Die Gedankeneinheit des 1. Briefes Petri. Beiträge z. Förderung christl. Theol. VI 5/6 1902.
Köstlin, J.: Das Wesen der Kirche nach Lehre u. Geschichte des N. T. [2]1872.
Kühl, E.: Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen 1885.
Lechler, G. H.: Das apostol. und nachapostol. Zeitalter [3]1885.
Loofs, Fr.: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte [4]1906.
Lütgert, W.: Die Liebe im N. T. 1905.
— —, Amt und Geist im Kampf. Beiträge z. Förd. chr. Theol. XV 4/5 1911.
— —, Die johanneische Christologie 1916.
Mezger, P.: Der Begriff des Reiches Gottes im N. T. 1910.
Müller, K.: Kirchengeschichte I 1905.
Oepke, A.: Die Missionspredigt des Apostels Paulus 1920.
Perdelwitz, R.: Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Ptbfs. Religionsgeschichtl. V. u. V. XI 3 1911.
Pfleiderer, O.: Der Paulinismus 1873.
— —, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. 2 Bde. [2]1902.
Protestant. Real-Enzyklopädie, 3. Aufl.

Religion in Geschichte und Gegenwart.
Reitzenstein, R.: Die hellenistischen Mysterienreligionen ²1920.
Rothe, R.: Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung 1837.
Scharfe, E.: Die petrinische Strömung der neutestamentl. Literatur 1893.
Scheel, O.: Die Kirche im Urchristentum (R. Volksb. IV. 20) 1912.
— —, Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem. Th. St. u. Kr. 1912, 403 ff.
Schlatter, A.: Einleitung in die Bibel ³1901.
— —, Der Glaube im N. T. ³1905.
— —, Die Theologie des N. T. 2 Bde. 1909/10. 2. Bd. ²1922 (Die Lehre der Apostel).
— —, Die Gemeinde in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet (Beiträge . . XVI 5) 1912.
Schmidt, Tr.: Der Leib Christi (*Σῶμα Χριστοῦ*) 1919.
Schmitz, O.: Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des N. T. 1910.
— —, Die Vorbildlichkeit der urchristl. Gemeinden 1921.
— —, Das Lebensgefühl des Paulus 1922.
— —, Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus (Neutestamentliche Forschungen I 1) 1923.
Schweitzer, Alb.: Geschichte der paulinischen Forschung 1911.
Seeberg, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte I ²1908.
— —, Der Ursprung des Christusglaubens 1914.
v. Soden, H.: Urchristliche Literaturgeschichte 1905.
Sohm, R.: Kirchenrecht I 1892.
— —, Wesen und Ursprung des Katholizismus ²1912.
Thoma, A.: Geschichte der christl. Sittenlehre in der Zeit des N. T. 1879.
Titius, A.: Die neutestamentliche Lehre v. d. Seligkeit II—IV 1900.
Troeltsch, E.: Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen 1912.
Völter, D.: Der 1. Ptbf., seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums 1906; dazu Z. f. NT. W. IX 74—77.
Weber, M.: Religionssoziologie III 1921.
Weinel, H.: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäus 1899.
— —, Paulus als kirchlicher Organisator 1899.
— —, Die Stellung des Urchristentums zum Staat 1908.
— —, Bibl. Theologie des N. T. 1911.
Weiß, B.: Der petrinische Lehrbegriff 1855.
— —, Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T. ⁷1903.
— —, Die Religion des N. T. 1903.
— —, Paulus und seine Gemeinden 1914.
Weiß, Joh.: Die Nachfolge Christi 1895.
— —, Das Urchristentum 1917.
Weizsäcker, C.: Das apostol. Zeitalter der Kirche ²1890.
Wendland, P.: Die hellenistisch-römische Kultur, ²/³1912. Die urchristlichen Literaturformen.
Wernle, P.: Die Anfänge unserer Religion ²1904.
— —, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897.
Windisch, H.: Taufe u. Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes 1908.
Wustmann, G.: Die Heilsbedeutung Christi bei den apostol. Vätern (Beiträge z. Förd. christl. Theol. IX 2/3 1905).
Zahn, Th.: Der Hirt des Hermas 1868.
— —, Ignatius von Antiochien 1873.
— —, Einleitung in das N. T., 2 Bde. ²1900.
Zündel, F.: Aus der Apostelzeit 1886.

Nachtrag:

Harnack, A.: Die Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius I 1897.
Krüger, G.: Geschichte der altchristl. Literatur 1894.
v. Oosterzee, J. J.: Die Theologie des N. T. [2]1886.
Preuschen-Krüger: Handbuch der Kirchengeschichte I, Altertum 1911.
Schwartz, Ed.: Kaiser Konstantin und die christl. Kirche 1913.

Soziologische Schriften allgemeinen Inhalts wie

Simmel, G.: Grundfragen der Soziologie 1920.
Le Bon, G.: Psychologie der Massen [4]1922.
Marr, H.: Das Problem der Masse; Proletar. Verlangen 1921.
Tillich, P.: Masse und Geist 1922.

Stellen-Register.

(Übersicht über die Verwendung des Textes von 1. Petr. im 1. und 2. Teil. Weniger wichtige Bezugnahmen sind in Klammern gesetzt).

1. Petr. 1.	Seite
1, 1 f.	24 f. (223).
1, 1	52. 106. 109. 154 (11, Anm. 4. 18. 105. 131. 137. 188).
1, 2	26. 28 f. 45. 58. 59. 85. 166 f. 175 f. 221. 234 f. (80. 84. 140. 179. 188).
1, 3 f.	(15. 151).
1, 3	27 f. 167. 204—206. 217. 221. 223. 237. 241. (22. 23. 80. 106. 110. 138. 155. 188. 212).
1, 4 f.	131.
1, 4	151 f. 201. (136. 140. 153).
1, 5—9	239.
1, 5	55. 146. 168 f. (17. 54. 82. 147. 150. 151. 178. 201.)
1, 6—8	153. (151).
1, 6 f.	241.
1, 6	(27. 51. 56. 147. 202).
1, 7 f.	(148. 150. 152).
1, 7	53. 147. (51. 54).
1, 8	78 f. 201. (82. 154. 219. 221).
1, 9—12	138 f.
1, 9	17. 150 f. 201. (21. 61. 131. 153).
1, 10—12	234. (23).
1, 10 f.	(223).
1, 10	146. (17. 22 f.).
1, 11 f.	33. 137. 213 f. (141).
1, 11	153. 221. (56. 146. 156. 167. 217).
1, 12	(18. 20. 33. 35. 109 f. 139. 141 f. 146. 194).
1, 13—2, 3	(173).
1, 13	154. 181 f. 201. (62. 80. 147. 150. 223).
1, 14—19	85.
1, 14—16	(136).
1, 14 f.	80. 87.
1, 14	14 f. 27. 59. 175. (13. 22. 61. 62. 68. 82. 130. 174).
1, 15 f.	74 f. 131. (59).
1, 15	17 f. 139. (65. 77. 80).
1, 16	137.
1, 17—19	228.
1, 17 f.	134.
1, 17	27. 52. 85. 231. (60. 93. 137. 148. 230).
1, 18—21	(182).
1, 18 f.	41 f.
1, 18	84. 169. 190. 233 f. (13. 14, Anm. 1. 15. 65. 68. 80. 152).
1, 19—21	239. (223).
1, 19 f.	211 f. 233. 249 f. (221).
1, 19	140. 236 f. (76. 141).
1, 20 f.	204. (15. 196).
1, 20	23. 140. 146. 202. (25. 147).
1, 21	15. 22. 155 f. 222. 223. (21. 80. 153. 217).
1, 22—25	80 f. 142.
1, 22 f.	(28. 33. 188).
1, 22	20. 62. 64. 75. 80. (16. 17. 21. 61. 63. 77. 81. 82. 132. 189).

	Seite
1, 23—25	15. 141. (137).
1, 23 f.	18. (27).
1, 23	167. (16. 18. 138. 204).
1, 24	(137. 152).
1, 25	18.
1. Petr. 2.	
2, 1—3	81. 151. 169 f.
2, 1 f.	(62).
2, 1	63. (16. 58. 72. 75. 85. 133. 189).
2, 2—4	56 f.
2, 2 f.	214 f.
2, 2	27. 174. (17. 82. 125. 150).
2, 3	138. 141. (221).
2, 4—10	144 f. 178 f. 229. 243—5. (219).
2, 4—9	26. 40 f. 188 f. (125 f.).
2, 4—8	19 f. 21. 141. 224 f.
2, 4 f.	203. 206. (140. 189).
2, 4	204. 223.
2, 5	15 f. 29 f. 36. 37. 39 f. 60. 79, Anm. 3. 106. 133. 136. 139. 203. 208. (28. 36. 41. 78. 82. 188).
2, 6—9	137 f. (70).
2, 6	22. 138. 204. 260. (137. 150. 162. 221. 223. 239).
2, 7—10	238 f.
2, 7 f.	21. (148).
2, 7	144.
2, 8	21. 22. 163—165. (18. 26. 33. 229).
2, 9 f.	60. 106 f. 140. 143 f.
2, 9	17. 36. 39 f. 60. 79, Anm. 3. 136. 139. 178 f. 208. (15. 25. 29. 80. 188).
2, 10	16. 23. 38. 189. (17. 35).
2, 11	52. 61. (62. 66. 78. 130. 131. 137).
2, 12	65. 66. 73. 81. 87 f. 89 f. 137. 147. 226. (60. 68. 77. 98. 102. 136. 228. 245).
2, 13 f.	92—95. 198. (132).
2, 13	77. 90—92. (59. 66 f. 97).
2, 14	66.
2, 15 f.	(198).
2, 15	65 f. 93. (14. 59).
2, 16 f.	(132).
2, 16	36. 59. 91. 132.
2, 17 f.	228.
2, 17	28. 62. 66 f. 72. 92—95. 141. (60. 63).
2, 18—25	95—98.
2, 18	(60. 132).
2, 19 f.	52, Anm. 3. 72. (68).
2, 19	(51. 56. 73. 97).
2, 20—24	76.
2, 20 f.	(73).
2, 20	71. 73. 171. (59. 66. 82. 132).
2, 21—25	(98).
2, 21—24	42 f. (221).
2, 21 f.	75 f.
2, 21	71. 77. 79. 198. (18. 126).
2, 22—25	141. (138).
2, 22—24	(96 f.).
2, 22 f.	235.
2, 22	(71).
2, 23	(76).
2, 24 f.	84 f. (76).
2, 24	46 f. 169. 209—11. (75. 76. 106. 110).
2, 25	(16. 20. 22. 28. 54. 82. 112 f. 189. 220).
1. Petr. 3.	
3, 1—7	98—102.
3, 1 f.	65.
3, 1	67. (18. 21. 33. 60. 98. 132).
3, 2	(60. 228).
3, 3 f.	(13. 62. 132).
3, 4	30. (15. 59. 202).
3, 5 f.	136
3, 6	137. (68. 72).
3, 7	101. (40. 60. 78. 132. 153. 201).
3, 8—22	(73).
3, 8—14	(73).
3, 8—12	(133).
3, 8 f.	63. (105).
3, 8	62. 63 f. (28. 132).
3, 9—12	72. (148).
3, 9	86. 198. (18. 68. 76. 77. 82).
3, 10—12	(75).
3, 10	(133. 137. 153).
3, 11	(66).
3, 12	(17. 54).
3, 13—20	(198).
3, 13 f.	(82).
3, 13	87

	Seite
3, 14—16	(78. 228).
3, 14 f.	59 f. 94. (65).
3, 14	(72).
3, 15 f.	(82. 125).
3, 15	65. 138. 222. (72. 76. 126. 147).
3, 16—18	(84. 221).
3, 16	65 f. 81. 215 f. (68. 78. 82. 198. 218).
3, 17—22	(50).
3, 17 f.	(75).
3, 17	73 (52. 72. 82).
3, 18—4, 6	234.
3, 18	43—47. 169. 209—11. 221 f. 223. 233 f. 235 f. 245. (76. 77. 134. 140. 153. 155).
3, 19	180 f.
3, 20 f.	(17. 149).
3, 21 f.	(150).
3, 21	47—51. 87. 201. 212 f. (17. 20. 80. 146. 170).
3, 22	222. (141. 154).
1. Petr. 4.	
4, 1—4	(82. 125. 190. 245).
4, 1 f.	53 f. 76 f. 221. (172).
4, 1	73. 81. 235. (153. 173. 198. 241).
4, 2—4	68. 88. (22. 130).
4, 2 f.	87. 173 f. (59. 61).
4, 2	67. 227. (13. 17. 62).
4, 3 f.	(81).
4, 3	13. 137. 174 f. (17. 132. 183).
4, 4 f.	(21).
4, 4	14. 16. 22. (68. 81).
4, 5	88. 147—150. (17. 180. 220).
4, 6	19. 134. 149 f. 153. 154 f. 180 f. 226. (148. 222. 245).
4, 7	62. 146. (60).
4, 8	63. 64. 81. 86. 171 f. (132. 137. 148).
4, 9—11	63 f.
4, 9	132. (64. 106).
4, 10—12	31—35.
4, 10 f.	121—29. 142. 192 f. (60. 78. 82. 105. 110).
4, 10	(59. 64. 132. 188. 223).
4, 11	74. 139. 193 f. 201. 217. 237. (81. 82. 103).

	Seite
4, 12—5, 14	11.
4, 12—19	22. 70. 176—178. (78)
4, 12 f.	55. (153).
4, 12	51. 70.
4, 13	147. 152 f. 213 f. 21 (54. 78. 82. 156. 222
4, 14—16	31 (82).
4, 14	69. 88. 202. 207. (5 56. 68. 137. 146).
4, 15 f.	71. (60. 92).
4, 15	69 f. 133 inkl. Anm. 1 u. 3 (66).
4, 16	69. 88. 94 f. (56. 73).
4, 17 f.	148 f. 180. 227 f. 245 f (226).
4, 17	21. 36. 88. 134. 147. 177 f. (17. 18. 33. 106. 110. 137).
4, 18	17. 150. 240. (75).
4, 19	52. 66. 76. 86. (56. 82).
1. Petr. 5.	
5, 1—5	111—118. 121—29. 174. (192).
5, 1	55 f. 110. 152 f. 217. (109. 156. 167. 213. 222).
5, 2—4	76.
5, 2 f.	106.
5, 2	37 f. 107. (20).
5, 3	77.
5, 4	147. 152. (220).
5, 5 f.	60. 132. 228.
5, 5	63. 86. 116—18. 127 f. (64. 137).
5, 6	54. 147. 153. 241 f. (51. 52).
5, 7	27. 54. (82).
5, 8 f.	238 f.
5, 8	51 f. 62. 70 f.
5, 9	28. 56. 70 f. 107. 153. 227. (55. 82. 105. 189).
5, 10 f.	54 f.
5, 10	18. 19. 22 f. 58. 202. 242, Anm. 1. (20. 82. 110. 147. 152 f. 194. 218. 223. 241).
5, 11	237.
5, 12 f.	(105).
5, 12	56. 110. 184. 237 f. 240. 241. (18, Anm. 1. 28).
5, 13	25. 105. 107. (106).
5, 14	203. 218. (63. 102. 105. 54).

BS
2280
N35
ser.2
v.2
LC Coll.

Spoerri, Theophil
...Der gemeindegedanke im
Ersten Petrusbrief, ..

BS
2280
N35
ser.2
v.2

LC Coll.

GTU Library
BS2280 .N35 ser.2 v.2
Spoerri, Theophil/...Der gemeindegedanke
G
3 2400 00029 6750